سارة بِكْويل

على مَقْهى الوجودية

الحرية والوجود وكوكتيلات المِشْمش

«ممتع» The Times

«مدهش» Observer

من مؤلفة كيف تُعاش الحياة



مكتبة ٥٣٥

ترجمة: حُسام نايل

سارة بكويل

على مَقْهى الوجودية

الحرية والوجود وكوكتيلات المِشمش

الكتاب: على مَقْهَى الوجودية، الحرية والوجود وكوكتيلات المِشْمِش
تأليف: سارة بِكْويل
ترجمة: حُسام نايل
عدد الصفحات: 464 صفحة
الترقيم الدولي: 978-614-472-085-1
الطبعة الأولى: 2019



الناشر
دار
لبنان: بيرو
هاتف
بريد إ
مصر: القاهرة - 2 شارع السرايا الكبرى (فؤاد سراج الدين سابقا) - جاردن سيتي
هاتف: 002022795557
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com
تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com
موقع إلكتروني: www.daraltanweer.com

سارة بِكْويل

مكتبة | 535

على مَقْهى الوجودية

الحرية والوجود وكوكتيلات المِشْمش

ترجمة: حُسام نايل



مبادرة خازندار

تهدف «مبادرة الخازندار للترجمة» إلى توسيع نشر المعرفة في العالم العربي، من خلال الإسهام في حركة الترجمة إلى اللغة العربية. وتركّز على نشر كتب ذات قيمة معرفية، حَرِصنا على ألّا تكون أكاديمية، بل كتب موجهة إلى عموم القرّاء وفي مجالات متنوعة من الإنسانيات إلى العلوم الاجتماعية والطبيعية، وكان لها تأثير في تغيير أفكارنا وعلاقتنا بالكون والعالم وفهمنا لهما.

إننا في «مبادرة خازندارللترجمة» نرى أن إنتاج المعرفة هو الطريق الأوحد للتنمية المستدامة، لنكون مشاركين في صنع الحضارة، لا مجرد متلقين سلبيين، فلا يمكن تحقيق التنمية المستدامة وبناء مجتمع المعرفة الذي نطمح إلى الوصول إليه من دون أن نتجاوز العجز المعرفي الحالي، وهذا لا يأتي إلّا من خلال نشر المعرفة، والترجمة هي واحدة من أهم الوسائل للسير على هذا الطريق.

وبدافع من قناعتنا أننا كوطن وكحضارة، لا سبيل لنا سوى مواكبة التطور الذي حصل ويحصل على نحوٍ متسارعٍ في العالم، بل والمساهمة فيه، وأن المعرفة هي الأداة لذلك، قررنا المساهمة في هذا الجهد على خطين رئيسيين. أولهما إعادة إنتاج ما فاتنا من كتب مهمة وتأسيسية. وثانيهما، مواكبة الكتب الجديدة التي تترك أثرها في المستويات العلمية والفكرية.

إن «مبادرة خازندار للترجمة» مساهمة متواضعة، وغير هادفة للربح، مستوحاة من الدور الذي لعبه بيت الحكمة في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، وتأمل أن تسير على الدرب الذي بدأه رموز حركة النهضة العربية، وخصوصًا المصرية، من رفاعة الطهطاوي إلى اسماعيل مظهر وطه حسين الذين لم يكتمل مشروعهم النهضوي، بل تم التراجع عنه فكانت النتيجة تراجعًا على كل المستويات المعرفية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

في ظل التحدي الحضاري الكبير الذي يواجهه مجتمعنا تأمل «مبادرة الخازندار للترجمة» أن تكون نموذجًا لمبادرات أخرى شبيهة نتمنى أن تكون أوسع وأكبر.

هشام الخازندار

المحتويات

إشارات المترجم

(1)

جمعتُ في أسلوب الترجمة بين منهجي الحَرْفية وتأدية المعنى، وحرصتُ على الترجمة الواضحة للمصطلحات الفينومينولوجية والوجودية. وحفاظًا على الفرق الفلسفي بين هيدجر وسارتر في استعمالهما كلمة Being ترجمتُها عند هيدجر إلى «الكينونة»، وعند سارتر إلى «الوجود»، فمتى وردتْ إحداهما عرفتَ فيلسوفَها. ولكني التزمتُ في معظم المواضع التي وردت فيها كلمة existence بترجمتها إلى «الوجود العَيْني». كما التزمتُ بتعريب كلمة Dasein عند هيدجر.

وأفدتُ- متدبِّرًا متصرِّفًا- بوجه عام من جهود المشتغلين بالفلسفة الحديثة في مصر وتونس والمغرب ولبنان، مُرجِّحًا أحيانًا ومنفردًا حينًا، دون خوض في الجدل بينهم حول ترجمة بعض المصطلحات الفلسفية، لعدم إرهاق القارئ به. ومَن أراد التماس هذا الجدل فمواضعه متوفرة خارج هذا الكتاب. فلم أشأ عن قصد، إثقال الكتاب بالهوامش ولا إثقال الهوامش بمناقشات عويصة أو الدفاع عن ترجمة مصطلح ضد أخرى.

وأخيرًا، التزمتُ بالنَّهج الأكاديمي الشكلي الحريص على إيراد أسماء الأعلام والأماكن والمصطلحات بحَرْفها الأصلي حين يرد ذكرها للمرة الأولى، وكذلك عناوين الكتب والمقالات والأعمال الأدبية والفنية. وحيث تدخلتُ في المتن وضعتُ تدخلي بين معقوفتين هكذا [ ]؛ وأما كل ما بين قوسين هكذا ( ) فهو للمؤلفة.

(2)

وبخصوص هوامش المؤلفة وإحالاتها، فإنها لم تذكر أرقام الهوامش في المتن بل اكتفت بوضعها في آخر الكتاب بالإشارة إلى رقم صفحة المتن وتمييز موضع الإحالة بكلمة من المتن أو بمعنى الفكرة المُرادة. ورغم تدقيق المؤلفة الشديد في مصادرها ومراجعها وجدت أن الأنسب هو وضع أرقام في المتن تأتي مطابقةً لأرقام الهوامش في كل فصل حتى يتيسر للقارئ متابعة الإحالة.

وكل مرجع لم ترد تفاصيل نشره في الهوامش فهذا معناه أن التفاصيل موجودة في

القائمة البيليوجرافية.

وقد اعتمدت بِكْويل في إحالاتها على ترجمة هيزل بارنس لكتاب سارتر «الوجود والعدم»، وعلى ترجمة مكويري - روبنسون وترجمة ستامباو لكتاب هيدجر «الكينونة والزمان»، وعلى ترجمة لانديس لكتاب ميرلوبونتي «فينومينولوجيا الإدراك». وفيما عدا ذلك، فكل إشارة أو اقتباس من مصدر أو مرجع لم توجد له طبعة بالإنجليزية فهو من ترجمة المؤلفة.

ولله الأمر من قبل ومن بعد.

حسام فتحي نايل
القاهرة، سبتمبر 2019

1

الوجودية! يا له من رُغب سَيِّدي!

وفيه ثلاثة يشربون كوكتيلات المشمش، وآخرون كثيرون يسهرون حتى الفجر يتحدثون عن الحرية، وغير هؤلاء وأولئك يُغيِّرون حياتهم. ونحن أيضًا نتساءل مشدوهين عن ماهية الوجودية.

يُقال أحيانًا إن الوجودية مزاج أكثر منها فلسفة، وإنه يمكن الرجوع بها إلى روائيين في القرن التاسع عشر أضناهم الكرب والقلق، وإلى أبعد منهم حتى بليز باسكال Blaise Pascal (1623- 1662) المرعوب من صمت الفضاءات اللانهائية، بل إلى قلق القديس أوغسطين (432 -364) وهو يَسْبر أعماق نفسه وَجِلاً. ومن الممكن تجاوز هؤلاء جميعًا فنعود بالوجودية إلى العهد القديم: إلى سِفْر أيوب، الرجل الذي اجترأ على التساؤل عن اللعبة التي يلعبها الله معه فأُرْهِبَ وأُكْرِه وخَضَعَ؛ وإلى سِفْر الجامعة Ecclesiastes [ابن داود الملك] المُنْهَك بالسأم والكآبة. وباختصار، إلى أي شخص عانى في أي وقت مشاعر السُّخْط أو التمرد أو الاغتراب نحو أي شيء[1].

غير أنه بمستطاعنا الذهاب في طريق آخر، وتحديد نشأة الوجودية الحديثة بالرجوع إلى لحظة قريبة، عند منعطف عام 1932 - 1933، حين جلس ثلاثة فلاسفة شبان على مقهى بيك دو جاز Bec-de-Gaz في شارع مونبارناس بباريس، وقد انهمكوا في الثرثرة والقيل والقال، وهم يشربون كوكتيلات مِشْمش يتميز المقهى بتقديمها[2].

سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir هي التي حكت القصة لاحقًا بتفصيل أكبر؛ كان عمرها حينئذٍ حوالي خمسة وعشرين عامًا، واعتادت أن تشاهد العالَم عن كثب بعيون تكاد تداريها قُبَّعة أنثوية أنيقة على رأسها. كانت على المقهى بصحبة خليلها جان بول سارتر، شاب عمره سبعة وعشرون عامًا، يجلس محني الكتف، ذو شفاه غليظة مقلوبة كشِفاه سمك الهامور، وبشرة خشنة، أذناه ناتئتان، وتنظر عيناه في اتجاهين مختلفين، لأن عينه اليمنى البارزة، شِبْه العمياء، تتحرك تلقائيًا في حَوَلٍ

وحشيٌ حادّ، أو بطريقة مختلة فلا تتناسب حركتها مع حركة عينه اليسرى. والغافل عن هذا يرتبك عند التحدث إليه، لكنك إذا ركّزتَ على عينه اليسرى فستجده يرمقك دائمًا بذكاء مُتّقِد: عين رجل مهتم بكل ما تقوله.

والحق أن سارتر وبوفوار كانا مهتمَّيْن غاية الاهتمام حينئذٍ، لأن الشخص الثالث الجالس معهما لديه من الأخبار ما يقوله لهما. هذا الشخص هو ريمون آرون Raymond Aron، صديق سارتر المرح القديم من أيام المدرسة، ورفيقه أثناء الدراسة في الإيكول نورمال سوبريور [المدرسة العُليا للأساتذة] École normale supérieure. كان آرون في باريس يقضي، مثلهما، عطلة الشتاء القصيرة. في ذلك الزمن، بينما كان سارتر وبوفوار يُدَرِّسان في المقاطعات الفرنسية- سارتر في مدينة لوهافر Le Havre وبوفوار في مدينة رُوون Rouen- كان آرون يَدْرُس في برلين. أخذ يحكي لصديقيه، أثناء تلك السهرة البعيدة على المقهى، عن فلسفة اكتشفها هناك، في برلين. فلسفة ذات اسم متموِّج هو فينومينولوجيا [علم الظواهر]: كلمة طويلة، ولكنها أنيقة الوزن، تصنع مقاطعها الصوتية- في اللغتين الفرنسية والإنجليزية- سطرًا شعريًا مثلّثًا من التفعيلة اليامبية[3].

ولعل آرون كان يُحَدِّثهما بشيء من هذا: الفلاسفة التقليديون يبدأون غالبًا بالنظريات أو البديهيات المجرّدة abstract axioms، أما الفينومينولوجيون الألمان فذهبوا إلى الحياة مباشرةً كما يُجرِّبونها، لحظة بلحظة. فطرحوا جانبًا معظم ما داومت عليه الفلسفة منذ أفلاطون، أيْ الأسئلة المُلْغِزة من قبيل: هل الأشياء حقيقية، أو كيف يمكننا معرفتها على سبيل اليقين. فبدلاً من هذه الألغاز، أوضح الفينومينولوجيون الألمان أن أي فيلسوف يسأل تلك الأسئلة مقذوفٌ به فعليًا إلى عالم مليء بالأشياء، أو يَعُجُّ بتجليات الأشياء، أو «الفينومينا» phenomena (كلمة ذات أصل يوناني تعني «الأشياء التي تظهر». فلماذا لا نركز إذن على ما نلقاه من ظواهر الأشياء ونتجاهل كل ما عداها؟ وليس من الضروري استبعاد الأسئلة المُلْغزة القديمة نهائيًا، بل سنضعها بين أقواس، إن جاز التعبير، حتى يتمكن الفلاسفة من تناول المواد الأكثر التصاقًا بالأرض.

إدموند هوسرل Edmund Husserl، مفكّر الفينومينولوجيين الرائد، أطلق نداءً يدعو فيه الفلاسفة: «إلى الأشياء نفسها!»[4] !To the things themselves. وهو نداء يعني: لا تضيّعوا الوقت في تفاسير تتراكم على سطح الأشياء، وعلى وجه التحديد لا تضيّعوا الوقت في التساؤل عمّا إذا كانت الأشياءُ حقيقيةً. لا تنظروا سوى إلى هذا الذي يعرض نفسَه عليكم، مهما كان هذا، وصِفُوه بدقة قدر المستطاع. ثم أضاف

فينومينولوجي آخر، هو مارتن هيدجر Martin Heidegger، إلى النسيج خيطًا مختلفًا؛ فأشار إلى أن الفلاسفة جميعهم، عبر التاريخ، أضاعوا وقتهم في أسئلة ثانوية، ونسوا أن يسألوا السؤال الأهم من كل الأسئلة، ألا وهو سؤال **الكينونة Sein**. ما الكينونة بالنسبة إلى شيء يكون؟ وماذا يعني القول بأنك أنت نفسك تكون؟ يستمسك هيدجر بسؤال الكينونة هذا، كعُرْوة وُثقى، قائلاً إنك لن تصل إلى أي شيء وستظل تدور في محلِّك حتى تسأل هذا السؤال. بل يُوصِي باتباع النَّهْج الفينومينولوجي ناصحًا: تَجاهل الضجيجَ والتشوُّش الفكري، وانتبهْ إلى الأشياء، ودَعْها تكشف نفسَها بنفسِها لك.

قال آرون لسارتر مناديًا إياه بعبارته المعتادة منذ أيام المدرسة: «رفيقي الصغير، وها أنت ذا ترى، فإذا كنتَ فينومينولوجيًا، تستطيع الحديث عن كوكتيل المشمش هذا، وتُنْشِئ منه فلسفةً!».

ذكرتْ بوفوار، في ما كتبتْ، أن سارتر اصْفرَّ وجهُه وامتقع حين سمع بهذا. ثم جعلت الموقف يبدو أكثر درامية فأوحتْ بأنهما لم يسمعا بالفينومينولوجيا إطلاقًا. والحق أنهما حاولا، من قبل، قراءة اليسير من أعمال هيدجر. فثمة ترجمة لمحاضرته «ما الميتافيزيقا؟» Was ist Metaphysik? نُشِرَتْ في مجلة «بيفور» Bifur، في العدد نفسه الذي ظهرت فيه مقالة مبكرة لسارتر عام 1931. بل كتبت بوفوار تقول: «بما أننا لم نستطع فَهْمَ كلمة منها، عجزنا عن معرفة فائدتها»[5]. وأما الآن فبينما يستمعان إلى آرون عرفا فائدتها: فتلك المحاضرة طريقة في التفلسف تعيد للفلسفة صلتها بالتجربة الحيّة المعيشة العادية.

كان الأصدقاء الثلاثة– سارتر وبوفوار وآرون– أكثر استعدادًا لهذه البداية الجديدة. فحين كانوا في المدرسة والجامعة وقعوا في أَسْر مخطط دراسي مترمِّت للفلسفة الفرنسية، تهيمن عليه أسئلة المعرفة ومزاولة تفاسير لا تنتهي لأعمال إيمانويل كانط Immanuel Kant. ذلك أن الأسئلة الإبستيمولوجية يتولد أحدها عن الآخر كدوران المِشْكَال[6] المتحرِّك يعود دائمًا إلى النقطة نفسها: أعتقد أني أعرف شيئًا، لكن كيف يمكنني أن أعرف أني أعرف ما أعرفه؟ هذا ما كان يستفهم عنه الطلبة الثلاثة طيلة سنوات دراستهم، ولكن دون جدوى، فغلبهم عدم الرضى رغم اجتيازهم الامتحانات بتفوق، وكان أشدهم استياءً سارتر. فألمح بعد التخرُّج إلى أنه يَحْبَل بـ«فلسفة هَدْمية» جديدة[7] «destructive philosophy» new، ولكن تستشكل عليه الهيئة التي ستتخذها، لسبب بسيط هو أن فكرته بسيطة. ولم يكن بمقدوره تطويرها إلى أبعد من روح تمرّدية عامة. وأما الآن، فقد بدا الأمر كما لو أن شخصًا آخر سبقه إلى هذا. ولعل السبب في اصفرار

وجه سارتر وامتقاعه، عند سماعه الأخبار التي جاء بها آرون عن الفينومينولوجيا، هو الغيظ والانفعال والإثارة على حد سواء.



جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار، حوالي عام 1945؛

(Bridgeman Image)

وأيًا كان السبب، لم يَنْسَ سارتر تلك اللحظة أبدًا، وعَلَّق عليها في مقابلة بعد أكثر من أربعين عامًا قائلاً: «أستطيع أن أقول لك إنه أُغْمي عَليَّ ذهولاً»[8]. فثمة أخيرًا، فلسفةٌ واقعية [حقيقية]. وفيما تقول بوفوار، هرع سارتر إلى أقرب متجر كُتب وطلب من البائع بلهجة قاطعة: «أعطني كل ما لديك من كتب عن الفينومينولوجيا، فورًا!». كان نتاج الفينومينولوجيين - المتاح وقتها- مجلدًا صغيرًا كتبه تلميذ هوسرل، إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas ولم يكن معروفًا بعد، بعنوان «نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل» La théorie de l'intuition dans la phenomenology de Husserl. وكانت الكتب حينئذٍ لا تزال تأتي بأوراقها غير مقصوصة الحوافّ. لم يصبر سارتر حتى يستخدم سكين الورق، فمزَّق حوافّ كتاب ليفيناس المفتوح بين يديه، وبدأ قراءته أثناء سيره في الشارع. من الممكن تشبيه حاله وقتئذٍ بحال الشاعر كيتس Keats لمّا صادف ترجمة تشابمان لهومر:

فشعرتُ كأني حارس السموات،
عندما يسبح كوكب جديد على جلدها؛
أو كالشجاع كورتيز *Cortez* بعيون الصقر
وهو يتألق كالنجمة عند الباسيفيك- وكل رجاله
ينظر أحدهم إلى الآخر بدهشة بريّة-
صامتًا، على قمة جبل في دارين *Darien*.[9]

ولكن سارتر لم تكن له عيون صقر ولم يصمت كما ينبغي، بل غمرته دون شكٍّ الدهشة وملأته الظنون. ثم بعد أن شاهد آرون حماسته الزائدة اقترح عليه السفر إلى برلين في الخريف القادم ليدرس في المعهد الفرنسي Institut français هناك، كما فعل آرون نفسه، حتى يتمكن من دراسة اللغة الألمانية فيقرأ أعمال الفينومينولوجيين بلغتها الأصلية ويستوعب طاقتها الفلسفية، من مَأْخَذٍ قريب يسير.

لم يكن عام 1933 بالعام المثالي للانتقال إلى ألمانيا بسبب وصول النازيين إلى السلطة؛ غير أنه الوقت المناسب لسارتر كي يغيِّر اتجاه حياته. فالسَّأم من التدريس وما تعلمه في الجامعة قد بلغ به كلَّ مَبْلَغ، بل أزعجه وكدَّر مزاجه أنه شخصيًا لم يتطور بعد إلى منزلة المؤلف العبقري الذي سَاوَرَ أحلامَه منذ طفولته البعيدة. فكي يكتب سارتر ما يريد- من روايات ومقالات وغيرها- أدرك أنه لا بد أولاً من خوْض تجارب مثيرة ومغامرات. فكانت تجمح به خيالاته جموحًا حتى ذهب إلى القسطنطينية يعمل مع عمال الميناء، وإلى جبل آثوس يشارك الرُّهبان تأملاتهم، بل اشتطّت خيالاته غاية الشطط حتى وصل إلى الهند وانضم على استخفاء إلى المنبوذين اجتماعيًا، وإلى شاطئ نيوفوندلاند يصارع العواصف مع صيادي السمك[10]. ثم إذا سَكَنَ إلى واقعه الراهن، وجد أن التدريس في مدارس لوهافر لم يكن بالتجربة المثيرة المُرْضية.

اتخذ سارتر استعداداته اللازمة وتهيّأ، فلما انقضى الصيف أراد الذهاب إلى برلين للدراسة. وما إن انتهى عامُه في برلين حتى عاد إلى باريس بتوليفة جديدة: طرائق الفينومينولوجيا الألمانية ممزوجة بأفكار فيلسوف دانماركي سابق هو سورين كيركجارد Søren Kierkegaard وغيره من الفلاسفة، ولم يقنع حتى حَسَّنَ التوليفة بتتبيلة فرنسية ميَّزت حساسيته الأدبية. ثم أخذ يطبِّق الفينومينولوجيا على حياة الناس بطرق مثيرة وشخصية أكثر مما ظنَّ بها مخترعوها، وجعل من نفسِه الأبَ المؤسِّس لفلسفة صارت عالمية التأثير، ولكنها ظلت باريسية المذاق، ألا وهي الوجودية الحديثة.

* * *

يكمن أَلَقُ ابتكار سارتر في تحويله الفينومينولوجيا إلى فلسفة عن كوكتيلات المِشْمش، وعن الجَرْسونات في المقاهي التي ارتادها. بل جعلها أيضًا فلسفةً عن التَرَقُّب، عن التعب والملل والضجر، عن القلق والانفعال والاستثارة، عن الصعود إلى تلٍّ، عن الشغف بمحبوب مرغوب والنفور من شخص غير مرغوب، عن الحدائق الباريسية والبحر في لوهافر وقت الخريف البارد، عن الإحساس بالجلوس على فراش وثير وانسياب ثديي امرأة حين تتمدد على ظهرها، عن الإثارة في مباراة ملاكمة أو عند مشاهدة فيلم أو سماع أغنية جاز، عن النظرة الخاطفة بين غريبين يتقاطع سَيْرهما تحت عمود إنارة في شارع. لقد أنشأ سارتر فلسفةً من الدُوار واستراق النظر والخجل والسادية والثورة والموسيقى والجنس. بل المزيد والمزيد من الجنس.

كان الفلاسفة قبل سارتر يكتبون من خلال فرضيات وحجج دقيقة صارمة، أما سارتر فكتب كما يكتب الروائي؛ وليس هذا بالمستغرب لأنه كان روائيًا. كَتَبَ عن الأحاسيس الجسدية نحو العالم، والأبنية، وعن أمزجة الحياة البشرية، في رواياته وقصصه القصيرة ومسرحياته، وفي أطروحاته الفلسفية أيضًا. وكَتَبَ في المقام الأول عن موضوع كبير: ما الذي يعنيه أن تكون حُرًّا؟

تقع الحرية عند سارتر في قلب أية تجربة بشرية، فهي التي تميز البشر عن كل أنواع الكائنات الأخرى. لا توجد الأشياء الأخرى سوى في مكانها تنتظر أن يحملها أو يُحرِّكها أحدٌ. حتى الحيوانات غير البشرية تتبع، في المقام الأول، غرائزها وتسلك وفق سلوكٍ تختص به أنواعها، فيما يعتقد سارتر. أما أنا فبوصفي موجودًا إنسانيًا، ليس لديَّ طبيعة محدّدة سلفًا على الإطلاق. أنا أخلق هذه الطبيعة بما أختار فِعْلَه. قد أكون متأثرًا ببيولوجيتي أو بجوانب من ثقافتي وخلفيّتي الشخصية، ولكن لا شيء منها يرقى إلى مخطط كامل يصنعني. فأنا أخطو بنفسي دائمًا إلى الأمام، فأُكوِّن نفسي كلما خطوتُ.

وقد صاغ سارتر هذا المبدأ في شعار من ثلاث كلمات، يُعَرِّفُ الوجوديةَ عنده: «الوجود يسبق الماهية»[11]. ما تكسبه هذه الصياغة بإيجازها تخسره في شمولها. ولكنها تعني أني، بعد أن وَجَدْتُ نفسي مقذوفًا بي إلى العالم، أبدأُ في إنشاء تحديد نفسي (أو طبيعتي أو ماهيّتي)، بطريقة لا تَتأتّى لكائنات أخرى أو أشكال حياة أخرى. ولربما تظن أنك تُحَدِّدني بِرَسْمٍ، ولكنك مخطئ، لأني دائمًا قَيْدَ التشكُّل. فأنا أخلق نفسي باستمرار من خلال فِعْلِي، وهذا أمر جوهري لظرفي الإنساني، فهو يُوجِدُ عند سارتر الشرطَ الإنساني، منذ لحظة الوعي الأولى حتى لحظة الموت الماحقة. أنا حُرِّيتي الخاصة: لا أكثر ولا أقل.

ألا وإنها لَفكرة مُسْكِرَة، فما إن نقّحها سارتر- وكان ذلك في السنوات الأخيرة من الحرب العالمية الثانية- حتى جعلته نجمًا. احتفى بنو وطنه الفرنسيون به وعدُّوه مُعلِّمًا زعيمًا، فأجروا معه المقابلات الصحفية والتقطوا له الصور الفوتوغرافية، وطلبوا منه كتابة المقالات وكلمات التصدير للكتب، ودَعوه إلى عضوية اللجان والأحاديث الإذاعية. بل طلبوا منه إبداء الرأي في موضوعات خارج نطاق خبرته، فلم تُعْوِزْه الكلمات أبدًا. سيمون دي بوفوار أيضًا كتبت أدبًا، وأجرت أحاديث إذاعية، وكتبت يوميات ومقالات وأطروحات فلسفية، وحَّدتْها كلَّها فلسفةٌ اقتربت من فلسفة سارتر، وإنْ طوَّرَت الكثيرَ من جوانبها بطريقة مستقلة عنه فاختلفت نبرتُها ونقاط التركيز لديها عنه. كلاهما بدأ في إلقاء المحاضرات العامة فقاما بجولات واسعة معًا، بل كانا يجلسان أحيانًا وسط حلقات النقاش على كراسٍ كعرش الملوك، تليق بمَلِك الوجودية ومَلِكَتِها[12].

حقق سارتر أولاً ما صبا إليه من مجد وشهرة في يوم 28 أكتوبر عام 1945، عندما ألقى حديثًا عامًا في «كلوب مانتونو» بالقاعة المركزية [سَال دي سينترو] في باريس. لم يقدِّر سارتر والمنظِّمون- جميعهم- حجم الحشد الذي سيحضر للاستماع إلى حديثه. تجمهر الناس عند شباك التذاكر، ودخل العديد منهم مجانًا لأنهم لم يتمكنوا من الوصول إلى شباك التذاكر. وأثناء التدافع والتزاحم تحطمت الكراسي، وأصاب الإغماءُ بعضَ أفراد الجمهور بسبب حرارة الجو غير المعقولة. وكما قال كاتب عناوين الصور في مجلة «تايم»: «الفيلسوف سارتر. ونساء يُصيبهن الإغماء»[13].

نجح اللقاء نجاحًا باهرًا. كان سارتر يكاد ألّا يُرَى من فوق الحشد مع أنه يجلس على منصة مرتفعة بمقدار خمسة أقدام تقريبًا، ولكنه قدَّم عرضًا مثيرًا لأفكاره، حوَّله فيما بعد إلى كتاب بعنوان «الوجودية منزع إنساني» L'existentialisme est un humanisme تُرْجِمَ بالإنجليزية إلى Existentialism is a Humanism. بلغت المحاضرة والكتاب أوْجَهما بقصة طريفة بدت جدّ مألوفة بالنسبة إلى جمهور خرج لتوِّه من تجربة احتلال النازي والتحرير. وتلخص القصة قوة الهزّة التي أحدثتها فلسفة سارتر وجاذبيتها.

يحكي سارتر أنه ذات يوم، أثناء الاحتلال، جاء إليه شاب كان طالبًا من طلبته السابقين يلتمس منه المشورة. شقيق الشاب قُتِلَ في معركة عام 1940، قبل الاستسلام الفرنسي؛ ثم انقلب والده إلى متعاون [مع الاحتلال] وهَجَرَ الأسرة. فصار الشاب رفيق والدته وسندها الوحيد. لكنه يتلهف شوقًا إلى التسلل عبر الحدود من خلال إسبانيا إلى إنجلترا، كي ينضم إلى قوات فرنسا الحرة في المنفى ويحارب النازيين:

معركةٌ شُجَاعة أخيرًا، وفرصة للأخذ بثأر شقيقه، وتحدِّي والده، والمشاركة في تحرير بلده. المشكلة أنه سيترك أمه وحيدةً وعُرْضَة للمخاطر في وقتٍ يصعب فيه توفر طعام على المائدة. وربما يَلحق بأمه الأذى من الألمان. فهل يجب عليه البقاء معها وهو فِعْل قويم تعود منافعه عليها وحدها، أم عليه انتهاز الفرصة فينضم إلى المقاتلين وهو فعل قويم تعود منافعه على الكثيرين؟

لا يزال الفلاسفة مرتبكين في محاولتهم الإجابة عن ألغاز أخلاقية من هذا النوع. تنطوي معضلة سارتر على شَبَهٍ بتجربة فكرية مشهورة، ألا وهي «معضلة العَرَبة»[14] trolley problem. تفترض التجربة أنك ترى عربة قطار تندفع في مسارها على طول خط السكة الحديد، وإلى الأمام قليلاً على المسار نفسه خمسة أشخاص مقيَّدون على المسار. فإذا لم تفعل أي شيء سيموت الأشخاص الخمسة، ثم تلحظ وجود رافعة إذا حرّكتها فسيتحول القطار إلى مسار جانبي. ولكنك إذا فعلت ذلك، ستقتل شخصًا واحدًا مقيَّدًا على هذا المسار الجانبي، وإذا لم تفعل فستحفظ عليه حياته. فهل تَتسبّب في موت هذا الشخص، أم لا تفعل شيئًا وتترك الخمسة يموتون؟ (وفي تنويعة على معضلة العَرَبة، توجد معضلة «الرجل السمين»، حيث لن يمكنك تعطيل القطار إلا بإلقاء الشخص السمين من على جسر قريب على خط السكة الحديد. ولكنك في هذا الموقف لا بد أن تتفاعل جسديًا مع الشخص الذي ستقتله بدَفْعه بيدك، وهو ما يزيد المعضلة عمقًا وصعوبة). من الممكن اعتبار قرار طالب سارتر من نمط قرار «معضلة العَرَبة»، لكن ما يجعل معضلته أعقد أنه لا يستطيع التيقن مِن أن ذهابه إلى إنجلترا سيساعد حقًّا أيَّ شخص! كَلا، ولا التيقّن مِن أن تَرْك أمه سيؤذيها حقًّا.

لم يهتم سارتر بالبرهنة على طريقته عبر حِسْبة أخلاقية بأسلوب الفلاسفة التقليدي، ناهيك عن أسلوب «علماء معضلة العَرَبة» trolleyologists كما صاروا يُعْرَفون. بل قاد جمهورَه إلى التفكير في المشكلة بطريقة أكثر شخصية. ما الذي يكون حين تواجه خيارًا من هذا النوع؟ كيف يمكن لشاب متحيِّر التعامل مع قرار يتعلق بكيف يتصرف؟ ومَن يستطيع مساعدته؟ وكيف؟ تناول سارتر هذا الجزء الأخير فنظر في سؤالِ مَن لا يستطيع مساعدته[15].

قبل مجيء الطالب إلى سارتر، فكَّرَ في التماس المشورة من سلطات أخلاقية مؤسَّسية. ففكّر في الذهاب إلى قسٍّ، لكن القساوسة كانوا يتعاونون أحيانًا مع سلطات الاحتلال، وعلى أية حال كان الطالب يعرف أن الأخلاق المسيحية لن تخبره سوى بحُبِّ جاره وفِعْل الخير للآخرين دون تحديد أيِّ آخر: الأم أم فرنسا. ثم فكَّر في

الذهاب إلى الفلاسفة الذين درَّسوا له في المدرسة، على افتراض أنهم منابع الحكمة. لكن الفلاسفة كانوا أيضًا جدّ تجريديين: لقد استشعر عدم وجود شيء عندهم يقولونه له في موقفه هذا. ثم جرَّبَ الإنصات إلى صوته الداخلي، العميق في قلبه، فلعله سيجد الإجابة. لكن الطالب لم يصل إلى شيء: ففي أعماق نفسه، لم يسمع سوى صخب أصوات تقول له أشياء مختلفة (لعلها أشياء من قبيل: يجب أن أبقى، يجب أن أذهب، يجب أن أفعل الفِعْلَ الشُّجاع، يجب أن أكون ابنًا صالحًا، أردتُ أن أفعل ولكني خائف، لا أريد أن أموت، يجب أن أبتعد. سأكون رجلاً أفضل من والدي! هل أحب بلدي حقًا؟ أم أني مُدَّعٍ؟). وسط هذه الأصوات المتنافرة، لم يستطع حتى الوثوق في نفسه. ثم اتجه إلى معلّمه السابق سارتر بوصفه ملاذًا أخيرًا، وهو يعرف أنه لن يحصل منه على جواب تقليدي في أقل تقدير.

لا شك في أن سارتر قد استمع إلى مشكلة طالبه وقال له ببساطة: «أنت حُرٌّ، ولذا اخترْ، وهذا يعني: ابْتكِرْ». ثم عقّب قائلاً: لا توجد علامات إرشادية متاحة في هذا العالم. ولا يمكن لأي سلطة مرجعية من السلطات القديمة التقليدية أن تُخفِّف عنك عبء الحرية. تستطيع أن توازن بين الاعتبارات الأخلاقية أو العملية بعناية قدر ما تحب، ولكن يجب عليك في النهاية أن تقامر وتبادر إلى القيام بفِعْل، وإليك وحدك يرجع ما سيكونه هذا الفِعْل.

لم يخبرنا سارتر بما إذا كان الطالب قد استشعر بأن قوله مُعِينٌ له، ولا ماذا قرر أن يفعل في النهاية. ونحن لا نعرف ما إذا كان الطالب حقيقيًا، أم مزيجًا من عدة أصدقاء شبَّان، أم مخترَعًا تمامًا. لكن النقطة التي أراد سارتر توصيلها إلى جمهوره أن كلاً منهم حُرٌّ كالطالب سواء بسواء، حتى لو كانت مآزقهم أقل درامية. فمن بين ما قاله سارتر لجمهوره: ربما تعتقد أن قوانين أخلاقية تُرشِدك، أو أنك تتصرف بطرق محددة بسبب تكوينك النفسي أو تجاربك الماضية، أو بسبب ما يحدث مِن حولك. من المحتمل أن تلعب هذه العوامل دورًا، لكن امتزاجها ككل لن يفضي سوى إلى «موقف» عليك أن تقرر فيه فِعْلاً محدَّدًا. وحتى لو كان الموقف غير ممكن احتماله - كأن تُواجِه حُكْمًا بالإعدام، أو الاعتقال في سجن الجستابو Gestapo، أو أن تكون على شفا جُرُفٍ هارٍ - فأنت لا تزال حُرًّا في تقرير ما تفعله بتفكيرك وأعمالك. أنت تختارُ انطلاقًا من الموقف الذي توجد فيه الآن. وحين تختار فِعْلاً محدّدًا، تختار أيضًا الشخصَ الذي ستكونه.

إذا بَدَا هذا صعبًا ومثيرًا للأعصاب، فهو كذلك لأن الشأن فيه أن يكون هكذا دائمًا. فلا ينكر سارتر أن ضرورة اتخاذ القرارات تجلب قلقًا دائمًا. بل يزيد سارتر

من هذا القلق حين يشير إلى أن ما تفعله هو شيء مهم حقًا. فأنت ينبغي أن تختار كما لو أنك تختار بالنيابة عن البشرية جمعاء، فتتحمّل عبء المسؤولية الكاملة عن كيف سيتصرف الجنس البشري بأسره. أما إذا تهرّبتَ من هذه المسؤولية بالتغافل عنها قائلاً إنك ضحية الظروف أو ضحية مشورة فاسدة قدّمها لك شخص آخر، فستفشل في تلبية مطالب الحياة البشرية وتختار لنفسك وجودًا زائفًا fake existence، يفصلك عن «أصالتك» authenticity.

ومع الجانب المرعب في هذا، يأتي وَعْدٌ كبير: وجودية سارتر تعني أنه يمكنك أن تكون أصيلاً وحُرًّا، ما دمتَ تسعى وتُواصِل السَعْيَ. فالذي يُنْعِشك ويُبْهِجك هو بالدرجة نفسها الذي يُخيفك ويُرْعِبك، وللأسباب نفسها. وكما يقول سارتر في مقابلة بعد وقت قصير من محاضرته، وبصياغة موجزة:

> لا يوجد مسار موصوف يهدي الإنسان إلى خلاصه؛ بل يجب عليه اختراع مساره دائمًا. وأن يخترع مساره معناه أنه حُرٌّ ومسؤول، ولا أعذار له في هذا، فكل أمل يكمن بداخله[16].

ألا وإنها لَفكرة تثير النشاط، وكانت شديدة الجاذبية عام 1945، في وقتٍ أنهكت الحربُ فيه المؤسسات الاجتماعية والسياسية الراسخة بل قوَّضتها. ففي فرنسا وبلاد أخرى، كان لدى الناس سبب وجيه لنسيان الحرب التي انتهت لتوِّها بكل تسوياتها الأخلاقية وهَوْلها ورُعْبها، من أجل التركيز على بدايات جديدة. بل وُجِدَتْ أسباب أعمق لطلب التجديد. لقد سمع جمهور سارتر رسالته في وقتٍ كانت فيه معظم بلدان أوربا تحت الأنقاض، وانتشرت أخبار معسكرات الموت النازية، ودُمِّرت هيروشيما وناجازاكي بالقنابل الذرية. الحرب جعلت الناس يدركون أنهم، ورفاقهم من بني البشر، بمقدورهم الانحراف تمامًا عن قواعد السلوك المتحضِّر؛ ولا عجب في أن بَدَتْ فكرةُ وجودِ طبيعة بشرية ثابتة أمرًا مشكوكًا فيه. وأيًا كان العالم الجديد الذي سيبزغ من بين أنقاض العالم القديم، فمن الضروري بناؤه دون إرشاد من مصادر السلطة المرجعية الموثوقة كالسياسيين والزعماء الدينيين وذلك النوع القديم من الفلاسفة بعوالمهم المجرّدة البعيدة. فثمة هاهنا فيلسوف من نوع جديد، على استعداد للقيام بالمهمة، بل هو مناسب لها حق المناسبة.

سؤال سارتر الكبير في أواسط أربعينيات القرن العشرين هو: بالنظر إلى أننا أحرار، كيف نستطيع استعمال حريتنا بشكل جيد في أوقات التحدِّي هذه؟ في مقاله «نهاية الحرب» الذي كتبه مباشرةً بعد هيروشيما ونُشِرَ في أكتوبر عام 1945 – الشهر نفسه

الذي ألقى فيه المحاضرة- وَضَعَ قرّاءه على محكّ ضرورةِ اتخاذ قرارٍ بشأن نوع العالم الذي يريدونه وعليهم أن يحققوه. كَتَبَ سارتر يقول إنه من الآن فصاعدًا يجب علينا أن نضع في الحسبان معرفتنا بأننا نستطيع تدمير أنفسنا إذا أردنا، بل تدمير كل تاريخنا، وربما الحياة على سطح الأرض نفسها. ولا شيء يمنعنا سوى اختيارنا الحُرّ. إذا أردنا البقاء على قيد الحياة، فيجب علينا أن نقرر أن نحيا[17]. هكذا يقدِّم سارتر فلسفةً لجنس بشري اصطلى برُعْب الجحيم الذي صنعه بنفسه، ولكنه صار أخيرًا على استعداد أن يسلك سلوكًا رشيدًا ويتحمل المسؤولية.

* * *

المؤسسات التي تحدَّى سارتر سلطتها المرجعية في كتاباته وأحاديثه، ردَّت بقوة. وضعت الكنيسةُ الكاثوليكية كلَّ أعماله على قائمة كتبها المحظورة في عام 1948، بدءًا بمجلده الفلسفي «الوجود والعدم» L'Être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique، وانتهاءً برواياته ومسرحياته ومقالاته. كان رجال الكنيسة يخشون، وَهُم على حق في خشيتهم، من أن حديثه عن الحرية قد يجعل الناس يشكّون في إيمانهم. بل أضافوا إلى القائمة أيضًا دراسة سيمون دي بوفوار النِّسْوية الأكثر استفزازًا وتحريضًا «الجنس الثاني»[18] Le Deuxième Sexe. وكان من المتوقع أن يكره الوجوديةَ المحافظون سياسيًا، ولكن الأكثر إدهاشًا أن يكرهها الماركسيون أيضًا. وأما الآن فيُتَذكَّرُ سارتر غالبًا بوصفه مدافعًا عن أنظمة الحكم الشيوعية، رغم قَدْح الحزب الشيوعي فيه لفترة طويلة. وبرغم كل ذلك، إذا كان الناس يصرّون على التفكير في أنفسهم بوصفهم أفرادًا أحرارًا، فكيف أمكن في ما مضى أن تحدث ثورة منظمة كما ينبغي؟ اعتقد الماركسيون أن البشرية موجَّهة إلى التحرك عبر مراحل محددة نحو فردوس اشتراكي؛ الأمر الذي لا يترك مجالاً لفكرة أن كل واحد منّا مسؤول شخصيًا عمّا يفعله. وقد اتفق كل خصوم الوجودية تقريبًا- من منطلقات أيديولوجية مختلفة، كما تقول مقالة في جريدة «الأخبار الأدبية» Les nouvelles Littéraires- على أن الوجودية «مزيج مقزِّز من ادّعاء فلسفي وأحلام مبهمة وتقنيات فسيولوجية وأذواق مَرَضيّة وإيروسية متردِّدة... وحالة جنينية استبطانية تأخذ المرء إلى بهجة غامرة متميزة»[19].

وما فعلت تلك الهجمات سوى تعزيز جاذبية الوجودية لدى الشباب والمتمردين، فعَدُّوها أسلوبًا في الحياة وتسميةً عصرية. واسْتُعْمِلَت صفة «وجودي» existentialist، منذ منتصف أربعينيات القرن العشرين، اختصارًا لأي شخص يمارس حبًّا متحرِّرًا

ويسهر حتى وقت متأخر من الليل يرقص على ضربات موسيقى الجاز. وكما قالت في مذكراتها آن ماري كازاليس Anne-Marie Cazalis الممثلة والمغنية الاستعراضية في ملهى ليلي: «إذا كنتَ في العشرين من عمرك، في عام 1945، بعد أربع سنوات من الاحتلال، فستعني الحرية أيضًا الذهاب إلى النوم في الرابعة أو الخامسة صباحًا»[20]. كما تعني الاصطدام بالكبار وتحدِّي نظام الأشياء. وتعني أيضًا ممارسة الجنس مع أكثر من امرأة من عِرْقيات مختلفة وطبقات مختلفة. سمع الفيلسوف جابرييل مارسيل Gabriel Marcel سيدةً في عربة قطار تقول: «الوجودية! يا له من رُعْب سيِّدي! صديقي له ابن وجودي يعيش في مطبخ مع امرأة زنجية!»[21].

الثقافة الفرعية الوجودية، التي هَبَّتْ عاصفتها في أربعينيات القرن العشرين، وَجَدَتْ موطنها في محيط كنيسة سان جيرمان دي بريه على الضفة اليسرى [من نهر السين] في باريس: منطقة لا تزال مرتبطة بكل ما له قيمة. ففي حي سان جيرمان، قضى سارتر وبوفوار سنوات عديدة يعيشان في فنادقه الرخيصة، ويكتبان طوال اليوم في المقاهي، لأنها أدفأ من غرف الفنادق الباردة. كانا يفضلان مقهى فلور Flore ومقهى دو ماجو Deux Magots وبار نابليون Bar Napoléon، وكلها تقع عند تقاطع شارع سان جيرمان مع شارع بونابرت Bonaparte. كان مقهى فلور المكان الأفضل عندهما، لأن مالكه يتركهما أحيانًا يعملان في غرفة خاصة في الطابق العلوي، إذا أزعجهما الصحفيون أو المارّة الفضوليون[22]. ولكنهما أحبَّا الموائد النابضة بالحياة في الدور السفلي أيضًا، على الأقل في أيامهما الأولى، فكان سارتر يستمتع بالعمل في الأماكن العامة وسط الضجيج والصخب. يجلس هو وبوفوار ساهرين مع الأصدقاء والزملاء والفنانين والكتَّاب والطلبة والمُحبِّين، الكلُّ يتحدث والكلُّ يدخِّن السجائر أو البايب.

ثم يذهبون جميعهم بعد سهرة المقهى إلى حانات الجاز وملاهيه في الأقبية [تحت الأرض]: في ملهى لوريانتيه Lorientais، تلعب فرقة كلود لوتيه Claude Luter البلوز والجاز والرَجتايم [موسيقى زنجية أمريكية، البيانو أساسي فيها]، وأما ملهى تابو Tabou فكان نجمُه عازفَ الترومبيت والروائي بوريس فيان Boris Vian. في تلك الملاهي يمكنك أن تتمايل مع إيقاعات وضربات فرقة الجاز الخشنة، أو تُناقِشَ الأصالةَ في ركن مظلم وأنت تستمع من بين ثنايا الدخان إلى صوت صديقة كازاليس ورفيقتها الحالمة جولييت جريكو Juliette Gréco التي صارت مطربة مشهورة عقب وصولها إلى باريس عام 1946. جولييت وكازاليس وميشيل فيان Michelle Vian (زوجة بوريس) كُنَّ يرقبن الوافدين الجدد إلى اللوريانتيه والتابو، ويرفضن مشاركة

أي شخص لا يبدو مناسبًا، وإن كُنَّ سيتعرَّفن، كما تقول ميشيل فيان، إلى أي شخص «يثير اهتمامهن، أيْ إذا كان يحمل كتابًا في يده»[23]. ومن بين المتردِّدين بانتظام العديدُ ممن كتبوا هذه الكتب، أبرزهم ريمون كونو Raymond Queneau وصديقه موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau-Ponty، اللذان اكتشفا معًا عالَم الملهى الليلي على يد كازاليس وجريكو.



مقهى فلور عام 1947، تصوير روبير دوانو Robert Doisneau؛ (Getty Images)

استهلَّت جريكو- «الضحية الغارقة» كما وصفها أحد الصحفيين- موضةَ الشَّعْر الطويل المُنْساب التي ميَّزت الوجوديات؛ كما استهلّت الظهور الأنيق بارتداء السُّتْرات والبلوزات الصوفية السميكة ومعاطف الرجال ذات الأكمام المطوية. قالت إنها تترك شعرها ينمو مُنْسابًا كي تشعر بالدفء في سنوات الحرب؛ وعلَّلتْ بوفوار تعوُّدها ارتداء التوربان turban بالسبب نفسه. ارتدى الوجوديون قمصانًا واسعة ومعاطف واقية من المطر، وتباهى بعضهم بما يبدو شبيهًا بأسلوب الغُلْمة. وفيما يقول أحد الصحفيين، يتجول الشاب منهم «معلِّقًا على ظهره قميصًا ممزقًا ورَثًّا تمامًا»[24]. ثم تبنّوا في النهاية الملابس الأكثر دلالة من غيرها على الوجودية حتى صارت أيقونتها: سُتْرة صوفية [ملتصقة على الجسم] ذات ياقة مُدوّرة عالية سوداء.

في هذا العالم المتمرد، استحسن الوجوديون كلَّ ما يكتنفه الخطرُ والاستفزاز،

ونفروا من كل ما هو مهذّب أو برجوازي، شأنهم شأن البوهيميين والدادائيين الباريسيين في الأجيال السابقة. بوفوار غَمَرَها مَرَحٌ وهي تسرد قصة عن صديقها الفنان الألماني، مدمن الكحول المتشرد، المعروف باسم وولس Wols (من اسمه الحقيقي Alfred Otto Wolfgang Schulze)، الذي اعتاد التسكع في منطقة تَعيَّش على الصدقات وفضلات الطعام. فذات يوم، بينما كان يشرب مع بوفوار في تراس أحد البارات، توقف شخصٌ تبدو عليه علامات الثراء ليتحدث إليه. ثم بعد ذهاب الرجل التفت وولس إلى بوفوار مرتبكًا وقال: «آسف، ذاك الرفيق هو أخي: مَصْرفي!»[25]. الذي أضحكها هو أن تسمع اعتذاره لأن مصرفيًا شوهد يتحدث إلى متشرد. ربما يبدو اضطرابٌ كهذا، أقلَّ غرابةً اليوم، فقد تبعته عقود اضطرابات ميّزتها ثقافة مضادة تناهض المعايير الاجتماعية السائدة، وأما في ذلك الوقت فكان لا يزال لهذا النوع من الاضطرابات القدرة على إصابة البعض بصدمة، وإضحاك آخرين.

الصحفيون، الذين تَعيَّشوا على حكايات العُهْر في الوسط الوجودي، أولوا اهتمامًا خاصًا بحياة الحب بين بوفوار وسارتر. فقد اشتهرا بأنهما في علاقة مفتوحة، فكان كل منهما شريكًا أساسيًا للآخر لفترة طويلة، مع بقائه حُرًّا في أن يكون له عشّاق آخرون. وكلاهما مَارَسَ هذه الحرية باستمتاع وتقدير. بوفوار دخلت في علاقات جدّية لاحقًا، منها علاقتها بالكاتب الأمريكي نيلسون ألجرين Nelson Algren، وعلاقتها بمخرج الأفلام الفرنسي كلود لونزمان Claude Lanzmann الذي أخرج لاحقًا فيلمًا وثائقيًا عن الهولوكوست مدته تسع ساعات بعنوان «المحرقة» Shoah. وتعرّضت، لكَوْنها امرأة، لعدة ملاحقات قضائية بسبب سلوكها، بل سخرت الصحافة من سارتر أيضًا وازْدرته بسبب إغوائه النساء. نشرت جريدة «مساء السبت» Samedi–soir في عام 1945 حكاية تزعم أن سارتر يُغْوي النساء ويستدرجهن إلى غرفة نومه برائحة جبن الكامومبير Camembert (نوع من الجبن الفرنسي الجيد كان يصعب الحصول عليه في عام 1945)[26].

لم يكن سارتر محتاجًا إلى التلويح بقطع الجبن كي يأتي بالنساء إلى سريره. وقد نتعجب من هذا إذا تأملنا صوره الفوتوغرافية، لكن نجاحه [مع النساء] جاء من جوٍّ الثقة والحيوية الفكرية الذي أحاط به نفسه، وليس من مظهره. كان يتحدث عن الأفكار بطريقة ساحرة، بل هو نفسه مَرِح أيضًا: كان يغني أغنية «نهر الشيخ» Old Man River وغيرها من أغاني الجاز بصوت رائع، ويلعب البيانو، ويقلّد شخصية بطوط الكرتونية Donald Duck[27]. كتب ريمون آرون عن سارتر في أيام المدرسة أن «قبحه يختفي

ما إن يبدأ في الكلام، فعلى الفور يمحو ذكاؤه بثورَ وجهه وتورُّماته». تقول فيوليت لوديوك Violette Leduc، إحدى معارفه الشخصيين، إن وجهه لم يكن قبيحًا أبدًا لأن تألق عقله و«صِدْقه المندفع كالبركان» و«سخاءه كالأرض المحروثة لتوِّها»، تُضيء كلها ملامح وجهه. وعندما رسم النحّات ألبرتو جاكوميتي Alberto Giacometti سارتر، كان يهتف وهو يعمل: «يا لها من كثافة! ويا لها من خطوط قوة!»[28]. كان وجه سارتر وجهًا متسائلاً فلسفيًا: كل ملمح فيه يرسلك إلى مكان آخر، ويتموَّج وجهه من ملمح إلى ملمح آخر مختلف. لقد أنهك سارتر الناسَ، ولكنه لم يكن مُمِلاً، فزادت زُمْرة معجبيه واتسعت.

لم تكن علاقة سارتر وبوفوار المنفتحة ترتيبًا شخصيًا فقط، بل هي خيار فلسفي في الأساس. أرادا أن يعيشا نظريتهما عن الحرية. لم يكن نموذج الزواج البرجوازي جاذبًا لهما، بأدواره الجندرية[29] gender الصارمة، وخياناته الزوجية الخفية، وتفانيه في مراكمة الممتلكات والأطفال. لم ينجبا أطفالاً، ولم يمتلكا سوى أقل القليل، بل لم يقيما معًا، رغم إعلانهما علاقتهما أمام الجميع إذ كانا يتقابلان يوميًا للعمل معًا.

كما حَوَّلا فلسفتهما إلى مادة حياة حقيقية بطرق مختلفة أيضًا. آمن كلاهما بإلزام نفسه بنشاط سياسي، فوضعا وقتهما وطاقتهما وسُمْعتهما تحت تصرف أي شخص يدعمان قضيته. اتجه إليهما الأصدقاء الأصغر سنًا طلبًا للمساعدة في بداية حياتهم المهنية، وطلبًا للدعم المالي، فأنفقت بوفوار وسارتر كلاهما بسخاء. وعبَّرا عن كل ما يؤمنان به في مقالات حماسية نشراها في مجلة أسَّساها مع أصدقاء لهما عام 1945، هي مجلة «الأزمنة الحديثة» Les Temps modernes. شارك سارتر أيضًا عام 1973 في تأسيس جريدة الجناح اليساري الرائدة «التحرير» Libération. وقد مرَّ الإصداران بعدة تحوّلات، منها الانتقال نحو سياسة أكثر اعتدالاً، ونحو الإفلاس تقريبًا، ولكن المجلة والجريدة لا تزالان تصدران، وأنا أكتبُ الآن.

وبينما تنامت مكانة سارتر وبوفوار، وتآمر كل شيء من حولهما لإغرائهما بالانطواء تحت جناح المؤسسة، ظلا مُسْتمسكَيْن، بضراوة، بالبقاء لامُنْتمِيَيْن. كلا، ولا صارا أكاديميَّيْن بالمعنى التقليدي. بل تَعيَّشا من التعليم في المدارس أو بالكسب المستقل من أعمال لحسابهما الخاص. وكذلك فعل أصدقاؤهما: كانوا كُتَّاب مسرح أو ناشرين أو محرِّرين، أو صحفيين أو كتَّاب مقالات، وانتمتْ قِلَّةٌ منهم فقط إلى داخل المؤسسة الجامعية[30]. وحين عُرِضَ على سارتر وسام رابطة قدامى المحاربين Légion تقديرًا لنشاطاته في المقاومة عام 1945، ثم جائزة نوبل في الآداب عام 1964،

رَفَضَهما، مُنوِّهًا إلى ضرورة بقاء الكاتب مستقلاً عن المصالح والمؤثرات؛ ورفضت بوفوار وسام رابطة قدامى المحاربين في عام 1982 للسبب نفسه. وفي عام 1949، رشح فرانسوا موررياك François Mauriac سارتر للانتخاب في الأكاديمية الفرنسية Académie française، ولكنه رفض[31].

كَتَبَ سارتر، ذات مرة، في يومياته قائلاً: «حياتي وفلسفتي شيء واحد»[32]، واستمسك بهذا المبدأ رابط الجأش ثابتًا. جعله هذا المزج بين الحياة والفلسفة مهتمًا بحياة الآخرين أيضًا. فصار كاتبَ سِيَرِ حياةٍ مبدعًا، ونشر حوالي مليونيْ كلمة في كتابة الحياة life-writing، شملت دراساتِه عن بودلير Baudelaire ومالارميه Mallarmé وجينيه Genet وفلوبير Flaubert، ناهيك عن مذكرات طفولته هو[33]. جمعت بوفوار أيضًا تفاصيل تجربتها وتجارب الأصدقاء، فصاغتها على هيئة سيرة ذاتية غنية في أربعة أجزاء، وأضافت إليها مذكرات عن أمها ومذكرات أخرى عن سنواتها الأخيرة مع سارتر.

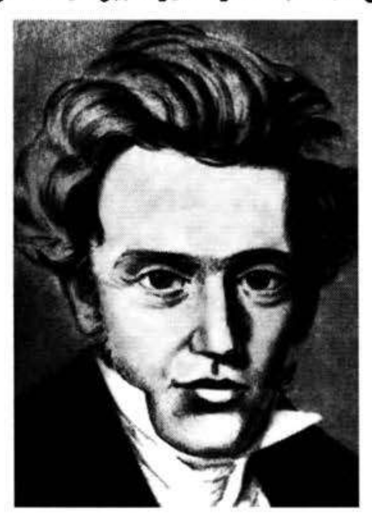
بل تسللت تجاربُ سارتر وأشكال هَوَسِه الشاذة إلى أكثر أطروحاته الفلسفية رصانةً. وهو ما أدَّى إلى نتائج غريبة، وبخاصة أن حياته الشخصية تراوحت بين استرجاعات سيئة بتأثير إدمانه عقار الميسكالين، مرورًا بمجموعة مواقف محرجة مع عشيقاته وأصدقائه، وانتهاءً بهواجسه الغريبة المتسلِّطة تجاه الأشجار والسوائل اللزجة والأخطبوطات والقشْريات البحرية. ولكن يبدو كل هذا منطقيًا وفقًا للمبدأ الذي أعلنه في البداية ريمون آرون، ذلك اليوم على مقهى بيك دو جاز: يمكنك إنشاء فلسفة من هذا الكوكتيل. موضوع الفلسفة هو كل ما تُجَرِّبه، ما دمتَ تُجَرِّبه.

* * *

هذا التداخل بين الأفكار والحياة له أصل وتاريخ طويل، رغم أن الوجوديين منحوه انعطافًا جديدًا. ففي العالَم الكلاسيكي، مَارَسَ المفكرون الرّواقيون والأبيقوريون الفلسفةَ بوصفها طريقة في العَيْش كما يجب، بدلاً من البحث عن المعرفة أو الحكمة في ذاتها. اعتقدوا أنه بتأمُّل تقلبات الحياة وأهوائها بطرق فلسفية، يستطيعون أن يكونوا أكثر مرونةً، وأقدر على العلو فوق الظروف، وأفضل استعدادًا للتعامل مع الحزن والكآبة أو الخوف أو الغضب أو خيبة الأمل أو القلق. فالفلسفة في تراثهم الذي خَلَّفوه، ليست ممارسة فكرية محضة، كلا ولا هي مجموعة حيل رخيصة لمساعدة النفس، بل هي نظام للترقّي وعَيْش حياة إنسانية تتميز بالمسؤولية الكاملة.

ثم أمست الفلسفة، بمرور القرون، مهنة يمارسها في الأكاديميات أو الجامعات

باحثون تفاخروا بلا جدوى تخصصهم الرائع. ولكن تقليد الفلسفة بوصفها طريقة في الحياة، استمر كخطّ الظل، فمَارَسَها مستقلون خرجوا على الخط العام، وتفلّتوا عبر الثغرات في الجامعات التقليدية. اثنان من أولئك الهوامش في القرن التاسع عشر أثَّرا تأثيرًا قويًا، ولا سيما في الوجوديين اللاحقين: سورين كيركجارد وفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche. لم يكن أيٌّ منهما فيلسوفًا أكاديميًا: لم يعش كيركجارد حياة مهنية جامعية، وكان نيتشه أستاذًا لعلم اللغة اليوناني والروماني، ثم اضطر إلى التقاعد بسبب سوء حالته الصحية. كلاهما يؤمن بالفردية، وكلاهما مُعارِضٌ رافضٌ بحكم طبيعته، فتفانى كلاهما في عدم إراحة الناس. كلاهما ممن لا يحتمل أحدٌ قضاء أكثر من بضع ساعات مع أيٍّ منهما. وكلاهما يقفان خارج القصة الرئيسية للوجودية الحديثة، بوصفهما رائدين، ولكنهما أثرا تأثيرًا كبيرًا فيما تطوَّر لاحقًا.



بورتريه سورين كيركجارد، رَسْم نيلس كريستان كيركجارد Niels Christain Kierkegaard، عام 1838؛ (Interfoto/D.H. Teuffen/ Mary Evans Picture Liberary).

سورين كيركجارد، المولود في كوبنهاجن عام 1813، ضَبَطَ النغمةَ مستعملاً صفة «وجودي» بطريقة جديدة للدلالة على الفكر المتعلق بمشكلات التجربة الإنسانية. فضمَّنها في عنوان ثقيل لعمله المنشور عام 1846: «حاشية ختامية غير علمية على الشذرات الفلسفية: إسهام وجودي» [34] Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments: a mimical-pathetical-dialectical compilation: an existential contribution. هذا العنوان الغريب نموذجي بالنسبة له: كان يميل إلى

اللعب بمطبوعاته، مع حُسْن تمييز يمكّنه من صياغة عبارة تنتزع الانتباه، فأعماله الأخرى تحمل العناوين الآتية: «من أوراق رجل لا يزال حيًّا» From the Papers of One Still Living؛ «إما/ أو» Either /Or؛ «خوف ورَعْدة» Fear and Trembling، «مفهوم القلق» The Concept of Anxiety؛ «مرض حتى الموت» The Sickness Unto Death.

أحاطت بكيركجارد ظروف مواتية أتاحت له فَهْم حَرَج الوجود الإنساني ومصاعبه. فكل ما يَخصه تُكدّره الشوائب، كطريقة مَشْيته بسبب التواء عموده الفقري، التي انتهزها خصومه للاستهزاء به والسخرية المريرة منه. عذّبته وأرّقته تساؤلات دينية، كما أرهقه شعوره بتميزه عن بقية البشر، فأمضى حياته في عزلة معظم الوقت. غير أنه كان يخرج على فترات إلى «حمامات الناس» حول شوارع كوبنهاجن، يستوقف معارفه ويجرُّهم معه في تَمْشية فلسفية طويلة. ولشَدَّ ما عانى مرافقوه من التمشي معه، لأنه كان أفجَّ المَشْية عنيف الحديث يُلوِّح بعصاه أثناء سيره. هانز بروشنر Hans Brøchner، أحد أصدقائه، يذكر أنه عند المشي مع كيركجارد «يُدْفَعُ المرء دائمًا، بسبب انعطافاته، إما نحو جدران المساكن وسلالم الأقبية، أو نحو المزاريب»[35]. ويضطر المرء طيلة الوقت إلى التحرك إلى جانبه الآخر كي يسترد مساحة للحركة. وقد اعتبرها كيركجارد مسألة مبدأ أنْ يَخرِفَ الناس عن خطواتهم. كتب قائلاً إنه يحب وَضْع شخص على حصان حتى يُروِّعه فجأةً بالعَدْو السريع، أو يعطي رجلاً في عجلةٍ من أمره حصانًا أعرج، أو يربط عربته بحصانين يجريان بسرعتين مختلفتين؛ إنه يحب أي شيء ينخس به الشخصَ كي يدفعه إلى فَهْم ما يعنيه «الشغف» بالوجود العَيْني[36] «passion» of existence.

لقد وُلِدَ كيركجارد شوكةً[37]. دخل مع معاصريه في مشاحنات وخلافات وفَكَّ عُرَى علاقات شخصية، وعلى وجه الإجمال خَلَقَ مشاكل من كل شيء حوله. كَتَبَ قائلاً: «التجريد بارد ولا أهمية له، أما بالنسبة إلى شخص يوجد فوجوده هو الهمّ الأعلى»[38].

وطبَّق كيركجارد هذا الموقف الجدلي نفسه على شخصيات التاريخ الفلسفي. فاختلف مثلاً مع رينيه ديكارت René Descartes مؤسِّس الفلسفة الحديثة بصياغته الكوجيتو: أنا أفكر إذن أنا موجود[39] Cogito ergo sum. رأى كيركجارد أن ديكارت يقدِّم الفكر على الوجود، في حين أن الوجود الإنساني العَيْني يأتي أولاً، فهو نقطة البداية لكل شيء نفعله، وليس نتيجة استدلال منطقي. وجودي قائم فعلاً: أعيشه وأختاره، وهذا يسبق أي تصريح أقوله عن نفسي. بل الأكثر من هذا، وجودي يخصُّني: إنه شخصيٌّ. «أنا» ديكارت عامّةٌ تنطبق على أي شخص، أما «أنا» كيركجارد فهي «أنا» غير متطابقة وجدلية قَلِقَة.

اختلفَ أيضًا مع هيجل G. W. F. Hegel بفلسفته التي عَرَضَت تطوّر العالَم جدليًا عبر تعاقب «أشكال الوعي»، فكل مرحلة تحل محل المرحلة التي قبلها حتى تتسامى جميعها إلى «الروح المطلق» Absolute Spirit. يقودنا كتاب هيجل «فينومينولوجيا الروح» Phänomenologie des Geistes إلى الذروة الكبرى التي يقودنا إليها سفر الرؤيا في الكتاب المقدس، ولكنه بدلاً من الانتهاء إلى توزيع الناس بين سماء وجحيم، يُدمجنا جميعًا في وعي كوني. فواجَه كيركجارد هيجل بمجموعة أسئلة جدّ محرجة: ماذا إذا لم أختَرْ أن أكون جزءًا من هذا «الروح المطلق»؟ وماذا إذا رفضتُ أن أُستَوْعَبَ، وأصررتُ على وجودي الشخصي فقط؟

سارتر قرأ كيركجارد، ففتنته روحُه المُناقِضة وتمرّدُه على أنساق الفلسفة الكبرى السابقة. واستعار استعماله الخاص لكلمة «الوجود العَيْني» existence للدلالة على طريقة الوجود البشرية، التي نُجَسِّد من خلالها أنفسَنا باتخاذ خيارات «إما/ أو» في كل خطوة. واتفق سارتر مع كيركجارد على أن هذا الاختيار الدائم يجلب قلقًا مستفحِلاً، لا يختلف عن الدُّوار الذي يسببه النظر من على جُرُف هارٍ. فالخوف هنا ليس خوفًا من السقوط بقدر ما هو الخوف من أنك لستَ واثقًا من أنك لن تقذف نفسك. رأسك يدور؛ وأنت تريد التشبّث بشيء، وتُمْسِكُ عليك نفسَك، لكنك لا تستطيع تأمين نفسك بسهولة من المخاطر التي يجلبها كونك حرًّا. يقول كيركجارد إن «القلق هو دَوْخة الحرية ودُوارها» dizziness[40]. وحياتنا بأسرها نحياها على حافة هذه الهاوية، فيما يرى كيركجارد، وسارتر أيضًا.

ولكن، ثمة جوانب أخرى في فكر كيركجارد لا يتقبلها سارتر. إذ يعتقد كيركجارد بأنه لا ردّ على «الكَرْب» سوى وثبة إيمان leap of faith بين يدي الله، سواء كنتَ متيقنًا من وجوده أو غير متيقن. وما هذا إلا غوص في «العبث» Absurd: فيما لا يمكن إثباته أو تبريره عقلاً. لم يُلقِ سارتر بالاً إلى هذه الوثبة، لأنه كان قد فَقَدَ معتقداته الدينية في مرحلة مبكرة من حياته: حدث ذلك على ما يبدو في سن الحادية عشر من عمره على محطة الباص؛ عرف فجأةً أن الله غير موجود، ولم يرجع الإيمان أبدًا، فظل ملحدًا راسخ الإلحاد بقية حياته[41]. وهو ما حدث لبوفوار أيضًا، التي انقلبت على نشأتها الدينية التقليدية. ثمة مفكرون آخرون اتبعوا وجودية كيركجارد اللاهوتية بطرق متنوعة، ولكن سارتر وبوفوار نفرا منها.

ثم عثرا على فلسفة تناسب ذوقهما في سلف وجودي عظيم آخر من القرن التاسع عشر هو فريدريك نيتشه. بدأ نيتشه- المولود في روكن Röcken ببروسيا Prussia عام

1844 – حياته المهنية المتألقة في علم فقه اللغة [الفيلولوجيا] philology، ولكنه تحول إلى كتابة بحوث فلسفية شديدة التخصص، وكتابة الشذرات. فصبَّ جام غضبه على الدوجمائية المسيحية المتظاهرة بالوَرَع، وعلى الفلسفة التقليدية في آنٍ معًا: ارتأى أنهما، كليهما، قناعان لخدمة مصالح ذاتية تُغطي على حقائق الحياة الأقسى. فارتأى أن الضروريَّ حقًا ليس المُثل الأخلاقية أو اللاهوتية العليا، وإنما طريقة نقدية عميقة للتاريخ الثقافي، أو «جينالوجيا»، ستكشف عن الأسباب التي جعلتنا نحن البشر على ما نحن عليه، وكيف تدهورنا إلى هذه الحال. فيما يرى نيتشه، يمكن إعادة تعريف الفلسفة كلها بأنها شكل من السيكولوجيا أو التاريخ. فاعتقدَ أن كل فيلسوف عظيم كَتَبَ «نوعًا من المذكرات اللاإرادية غير الواعية»[42] بدلاً من إجراء بحث غير شخصي عن المعرفة. ولن تساعدنا دراسة أصل أخلاقنا وفَصْلها [جينالوجيا الأخلاق] على الإفلات من أنفسنا أو تجاوزها، ولكنها تُمكّننا من رؤية أوهامنا بطريقة أوضح، فتقودنا إلى وجود عَيْني أكثر حيوية وعَزْمًا.

ولا يوجد الله في هذه الصورة، لأن الموجودات الإنسانية التي اخترعت الله قتلته أيضًا. نحن الذين نوجد الآن بمفردنا. وطريقة الحياة هي قَذْفنا، لا إلى الإيمان، بل إلى حياتنا الخاصة، فنُصَرِّفها بإثبات كل لحظة، كما هي بالضبط، دون تمنّي أي شيء آخر مختلف، ودون إضمار ضغينة للآخرين أو لقَدَرِنا.

لم يتمكن نيتشه من جعل أفكاره مؤثرةً أثناء حياته، لا لأن الشجاعة أَعْوزته، بل لأن جسده خذله. ففي الأربعين من عمره سقط ضحية مرض، لعله الزُّهَري أو وَرَم في الدماغ، دمَّر قدراته واستنفد طاقته. فقضى بقية حياته مُعْتلاً، بعد فترة اضطراب شديد في شوارع تورين Turin طيلة شهر يناير عام 1889، شاهد خلالها فرسًا يضربه صاحبُه ضربًا أليمًا مبرِّحًا، فألقى بنفسه عليه ليحميه (كما تقول القصة)، وسقط على الأرض صريع الجنون. مات عام 1900، بلا أدنى فكرة عن أن رؤيته للوجود الإنساني العَيْني ستكون يومًا ذاتَ تأثير في الوجوديين وفي غيرهم. ولم يكن ليفاجئه ذلك: فبينما كان عصره يعجز عن فَهْمه، استشعر دومًا أن يومه آتٍ لا محالة.

نيتشه وكيركجارد كانا رسولَيْ الوجودية الحديثة. رَادَا مزاجَ التمرد وعدم الرضى، وابتدعا تعريفًا جديدًا للوجود بوصفه اختيارًا وفِعْلاً وتأكيدًا للذات، ودَرَسَا الكَرْب ومصاعب الحياة. كما عملا مقتنعيْن أيضًا بأن الفلسفة ليست مجرد مهنة، بل هي الحياة نفسها: حياة الفرد.

* * *

استمر الوجوديون الحديثون، بعد استيعابهم هذه المؤثرات الأقدم، في استلهامها واستلهام أجيال لاحقة بطريقة مماثلة، بما تحملها من رسالة عن الفردية وعدم الامتثال والانشقاق. فقدمت الوجودية للناس، على مدى النصف الثاني من القرن العشرين، أسباب رفض الأعراف والتقاليد المتّبعة، وأسباب تغيير أساليبهم في الحياة.

كانت أكثر الأعمال الوجودية تحويلاً دراسة سيمون دي بوفوار النِّسْوية الرائدة، «الجنس الثاني»، المنشورة عام 1949. تحليلها لتجربة النساء وخياراتهن في الحياة، وتحليلها لتاريخ المجتمع البطريركي [الأبوي] patriarchal كاملاً، شَجَّعَ النساءَ على الارتقاء بوعيهن، ومساءلة الأفكار والأنماط المتوارثة، والتحكُّم في وجودهن العَيْني بأنفسهن. العديدات ممن قرأن الكتاب، ربما لم يكنَّ يدركن أنهن يقرأن عملاً وجوديًا (ويرجع ذلك جزئيًا إلى إبهام الترجمة الإنجليزية الكثير من معاني الكتاب الفلسفية)، ثم عندما غيّرت النساء حياتهن بعد قراءته، فعلن ذلك بطرق وجودية، سعيًا إلى الحرية وتعميق الفردية و«الأصالة».

عُدَّ كتابها صادمًا في ذلك الوقت، ولا سيما أنه يتضمن فصلاً عن السُّحاق؛ ثم عرفت قِلَّةٌ فيما بعد أن بوفوار نفسها أقامت علاقات جنسية مع الرجال والنساء على السواء. سارتر أيضًا دَعَمَ حقوق المِثليين، رغم إصراره الدائم على أن الجنسانية sexuality مسألة اختيار، وهو ما جعله غير متجانس مع وجهات نظر العديد من المِثليين الذين شعروا بكل بساطة أنهم وُلِدوا هكذا. وعلى أية حال، شجَّعت الفلسفة الوجودية المِثليين على العَيْش بالطريقة التي شعروا أنها مناسبة، بدلاً من محاولة التكيّف مع أفكار الآخرين عن الكيفية التي ينبغي أن يعيشوا بها.

وأما مَن يُضطهَدون على أسس عِرْقية أو طبقية، أو مَن يناضلون ضد الاستعمار، فقدّمت لهم الوجودية تغييرًا في المنظور؛ فكما أشار سارتر حرفيًا، يُحْكَمُ على كل المواقف طبقًا للطريقة التي تظهر بها في أعين الأكثر تعرُّضًا للاضطهاد، أو مَن يُعانون أشد المعاناة. مارتن لوثر كينج الابن[43] Martin Luther King Jr. من بين روَّاد الحقوق المدنية الذين أبدوا اهتمامًا. فبينما كان يعمل على فلسفته في المقاومة غير العنيفة، قرأ سارتر وهيدجر والوجودي اللاهوتي الألماني الأمريكي باوِل تيليش[44] Paul Tillich.

ولا يجادل أحد بأن الوجودية مسؤولة عن كل التغيير الاجتماعي أواسط القرن العشرين، ولكنها منحت الراديكاليين والمحتجّين قوة دَفْع هائلة بإصرارها على الحرية والأصالة. وعندما ارتفعت موجات التغيير واشتعلت انتفاضات الطلبة والعمال في عام

1968، في العاصمة الفرنسية باريس وغيرها من العواصم، حملت معظم الشعارات المرسومة على جدران المدينة أفكارًا وجودية رئيسية، من قبيل:

- المنع ممنوع.
- لا إله ولا سيِّد.
- ليس الرجل «ذكيًا»؛ فهو إما حُرٌّ أو ليس حُرًا.
- كُنْ واقعيًا واطلب المستحيل[45].

وكما لاحظ سارتر، لم يطالب المتظاهرون على متاريس 1968 بشيء محدّد وطالبوا بكل شيء: أيْ طالبوا بالحرية[46].

بحلول عام 1968، كان معظم خفافيش الليل، كحيلو العينين ذوو القمصان الممزقة، قد استقروا في منازل ووظائف آمنة منذ أواخر أربعينيات القرن العشرين، إلا سارتر وبوفوار. سارا في الصفوف الأمامية، وانضمّا إلى متاريس باريس، ووجّها عمّال المصانع والطلبة على خطوط الضرب، رغم ارتباكهما أحيانًا من أسلوب الجيل الجديد في فِعْل الأشياء. في 20 مايو 1968، تحدث سارتر إلى جَمْع يبلغ حوالي سبعة آلاف طالب احتلوا قاعة الاحتفالات الكبرى في السوربون. فمن بين جميع المثقفين المتحمسين الذين أرادوا المشاركة، كان سارتر هو المثقف الذي اختاره الطلبة وقادوه، بل حملوه على الأكتاف، إلى الميكروفون، إذ لِقِصَرِ قامته تعذّر عليه التواجد في قلب الأحداث، بينما يدور نزاع صاخب على الحديث أمام الميكروفون؛ ولم يكن يوجد أدنى شك في مؤهلاته للقيام بهذا الدور. قبل حَمْله إلى القاعة المكتظة، ظهر في البداية عند نافذة يوجِّه الطلبة في الساحة الخارجية، كالبابا في شرفة الفاتيكان. كان الطلبة مُكدَّسين في كل أرجاء القاعة، بل اعتلوا التماثيل؛ وفيما كتبت بوفوار: «جلس الطلبة بين ذراعيْ [تمثال] ديكارت وآخرون على أكتاف ريشيليو Richelieu»؛ ومكبرات الصوت معلّقة على الأعمدة في المداخل لنقل الخُطَبَ إلى الخارج. ظهرت كاميرا تلفزيون، لكن الطلبة صرخوا لإخراجها. اضطر سارتر إلى رَفْع صوته ليُسْمَع عبر الميكروفون، ثم بدأ الحشد يهدأ تدريجيًا كي يستمع إلى الوجودي الشيخ الكبير. وبعد حديثه، لاحقوه بأسئلة عن الاشتراكية وحركات التحرير بعد الاستعمار. اعترى بوفوار القلق من عدم استطاعته الخروج من القاعة مرة أخرى. ثم حين خرج، كانت توجد مجموعة كُتّاب غيورين حسودين ينتظرون في الأجنحة، (مثل مارجريت دوراس Marguerite Duras التي تعمّدت إظهار تذمّرها)، وقد علا الكَدَرُ وجوهَهم من أنه «النجم» الوحيد الذي أراد الطلبة الاستماع إليه[47].

في هذا الوقت، كان سارتر قد تجاوز الثالثة والستين من عمره بقليل، فبدا في منزلة الجدِّ قياسًا إلى صِغَرِ سِنّ مستمعيه من الطلبة. قِلَّةٌ منهم تتذكر نهاية الحرب، ناهيك عن بواكير ثلاثينيات القرن العشرين حين بدأ سارتر التفكير في الحرية والوجود. كانوا يرون سارتر كنزًا وطنيًا أنْفَس من غيره حقًا. بل هم مدينون له بأكثر مما يدركون، وبما يتجاوز النشاط السياسي. لقد شكّل سارتر رابطًا بينهم وبين جيله من الطلبة الساخطين في أواخر العشرينيات الذين ضجروا من دراساتهم وتلهفوا إلى أفكار «هَدْمية» جديدة. والأكثر من هذا، أنه وَصَلَهم بخطٍّ كامل من المتمردين الفلاسفة: نيتشه، وكيركجارد، وغيرهما.

سارتر هو الجسر إلى كل التقاليد التي اغتنمها وحَدَّثها وشَخْصَنها وأعاد اختراعها. ولكنه أصرّ طيلة حياته على أن المهم ليس هو الماضي إطلاقًا، بل المستقبل. يجب على المرء أن يتحرك دومًا ويُبْدِع ما سيكون: أن يكون فاعلاً في العالَم ويُحْدِثَ اختلافًا فيه. ولم يتغير إخلاصه للمستقبل أبدًا، حتى حين بدأت قواه تضعف ببلوغه سِنّ السبعين فضاع ما تبقى من نظره وثَقُلَ سمْعُه واضطرب عقله، ثم استسلم في النهاية لثقل السنين.

* * *

بعد اثني عشر عامًا من احتلال السوربون [مظاهرات 68]، اجتمع حشد أكبر للاحتفال الأخير بسارتر: جنازته[48]، يوم 19 أبريل عام 1980. لم تكن مراسم دولة، لأن رَفْضَه أُبهة المؤسسة عُومِل باحترام حتى النهاية. ومع ذلك، كانت جنازته مناسبةً عامة هائلة دون ريب.

ولا تزال مقتطفات من التغطية التلفزيونية متاحة على شبكة الإنترنت: تستطيع أن تشاهد أبواب المستشفى وهي تُفتح، ومَرْكبة صغيرة تظهر ببطء، مكدّسة من أعلاها بتلٍّ أغصان مزهرة تتأرجح وتتماوج كالمرجان الليِّن، أثناء زَحْف المَرْكبة وسط الحشود. وثمة مساعدون يسيرون أمامها لإفساح الطريق. وخلف الشاحنة تظهر عربة نقل الموتى، وبداخلها تستطيع رؤية التابوت، وسيمون دي بوفوار مع حشد مُشيِّعين آخر أكبر. تُركز الكاميرا على وردة عَلَّقها شخص في مقبض باب عربة نقل الموتى. ثم يسقط الضوء على زاوية من القماش الأسود تكسو التابوت من الداخل، مُزيّنة بحرف واحد: "S". ويخبرنا المُعَلِّق بصوت خفيض مؤثر أن خمسين ألف شخص يحضرون الجنازة، وأن ثلاثين ألفًا منهم تقريبًا يصطفون على مدى ثلاثة كيلو مترات، أو نحو ذلك، في الشوارع بين أبواب المستشفى ومدافن مونبارناس، وأن عشرين ألف شخص

تقريبًا ينتظرون عند الجبّانة. وكما فعل الطلبة في عام 1968، دخل بعض الناس الجبَّانة وتسلقوا على أطراف أو رؤوس شخوص النُّصُب التذكارية. وقعت حوادث طفيفة؛ وسقط أحدهم في قبر مفتوح فكان لا بد من سَحْبه.

وصلت العربات وتوقفت؛ ونحن نرى حاملي التابوت يستخرجونه من عربة نقل الموتى، ويتجهون به إلى القبر، يكافحون للمرور به وهم يحافظون على سلوكهم لائقًا كريمًا. أحد حاملي التابوت أزال قبّعته، ثم انتبه إلى أن الآخرين لم يفعلوا فوضعها على رأسه ثانيةً: لحظة إحراج بسيطة. وعند القبر أنزلوا التابوت وأدخلوه، والمُشيّعون يلوّحون بأيديهم. شخص مرَّرَ كرسيًا لسيمون دي بوفوار كي تجلس. بدت مُنْهكة ودائخة، وثمة وشاح مربوط على شعرها؛ تناولت جرعة أقراص مهدِّئة. وألقت زهرة واحدة إلى القبر، فتبعتها زهرات أخرى فوقها على الفور.

تُبيّن لقطات الفيلم المراسم الأولى فقط. ففي حَدَثٍ أهدأ الأسبوع التالي، كُشِفَ عن التابوت، وأُخرِج منه التابوت الأصغر لإحراق جثة سارتر. ذهب رماده إلى محلّه الدائم، في المقبرة نفسها، بموكب قليل العدد. الجنازة كانت لشخصية سارتر العامة؛ وأما الدفن الثاني فلم يحضره سوى المقرَّبين منه. حين ماتت بوفوار بعده بستٍّ سنين، اجتمع رمادها إلى جوار رماده. ولا تزال المقبرة قائمة، نظيفة وأنيقة، وفي المناسبات تُزَيَّنُ بالزهور.

بتلك المراسم انتهى عصر، كما انتهت القصة الشخصية التي نسجها سارتر وبوفوار في حياة آخرين عديدين. فأنت ترى في الحشد المصوَّر تلفزيونيًا وجوهًا متنوعة، شيوخًا وشبابًا، سُودًا وبِيضًا، ذكورًا وإناثًا. ويشمل الحشد طلبة وكُتّابًا وأناسًا تذكّروا أنشطتهم في المقاومة زمن الحرب، وأعضاء نقابات دَعَمَ سارترُ إضراباتهم، ونشطاء مستقلين من الهند الصينية والجزائر وأماكن أخرى، تكريمًا لإسهامه في حملاتهم. رأى البعض في الجنازة مسيرةَ احتجاجٍ: كلود لونزمان وصفها لاحقًا بأنها آخر مظاهرات 1968 الكبيرة[49]. ولكن الكثير من الحاضرين جاءوا إما بدافع الفضول، أو بإحساس المناسَبة، أو لأن سارتر أحدث فرقًا صغيرًا في جانب من جوانب حياتهم؛ أو لأن انتهاء حياة حافلة يقتضي بكل بساطة لَفْتة مشارَكة.

* * *

شاهدتُ هذا المقطع الفيلمي القصير على الإنترنت عشر مرات أو أكثر، وأنعمت النظر في صور العديد من الوجوه قليلة الوضوح، وأنا أتساءل عما تعنيه الوجودية وما يعنيه جان بول سارتر لكل من هذه الوجوه. ولم أعرف في الحقيقة سوى ما تعنيه

بالنسبة لي. كُتُبُ سارتر غيّرت حياتي أيضًا، وإنْ بطريقة غير مباشرة ومعتدلة. ولم أنتبه إلى أخبار موته وجنازته في عام 1980، مع أني كنتُ حينئذٍ وجودية أسكن الضواحي، وعمري سبعة عشر عامًا.



وجودية من الضواحي؛ (author's collection).

صِرْتُ مفتونةً به قبل عام. وبدافعٍ من النزوة، أنفقتُ بعض نقود عيد ميلادي السادس عشر لشراء روايته الصادرة عام 1938 «الغثيان» La Nausée، في الأساس لأني أحببتُ رَسْمة سلفادور دالي Salvador Dalí على غلاف دار النشر بنجوين Penguin: تشكيل صخري باللونين الأصفر والأخضر، وساعة تهوي من أعلى الصخرة. أحببتُ أيضًا كلمة الغلاف التي وصفت «الغثيان» بأنها «رواية اغتراب الشخصية وسرّ الوجود». لم أكن متأكدة حينئذٍ مما يعنيه الاغتراب، مع أني كنتُ مثاله الكامل في ذلك الوقت. ولم يكن عندي شك في أن الرواية ستكون من نوع كتبي المفضلة. وكانت كذلك حقًا؛ فما إن بدأتُ في قراءتها حتى تعلقتُ على الفور ببطلها الكئيب، الغريب عن محيطه، أنطوان روكنتان Antoine Roquentin، الذي يقضي أيامه هائمًا منفطر القلب بائسًا حول الساحلِ الريفي لبلدة «بوفيل» Bouville (على غرار بلدة لوهافر حيث قضى سارتر وقتًا يُعَلِّمُ تلاميذ مدارسها). يجلس روكنتان في المقاهي ويستمع إلى تسجيلات البلوز blues، بدلاً من الاستمرار في العمل البيوجرافي الذي كان من المفترض به أن

يكتبه. يتمشَّى بمحاذاة الشاطئ، ويلقي حصوات في أعماقه الرمادية الشبيهة بالعصيدة. ويذهب إلى حديقة عامة يَتفرَّس في جذر شجرة كستناء مكشوف كثير العُقَد، فيبدو له كالجلد المسلوق، وتُهدِّده قوةُ وجوده المحضة الغامضة بالغَمْر[50].

أحببتُ كل هذا، وسحرني أن أعرف أن هذه القصة كانت طريقةَ سارتر في توصيل فلسفة تُسمَّى «الوجودية». لكن ما كل هذا الكلام عن «الوجود»؟ لم يكن يغمرني وجود جذر شجرة كستناء، كلا ولم ألحظ أن الأشياء لها وجود. فبدأتُ أذهب إلى الحدائق العامة في بلدتي للقراءة والتحديق في شجرة من الأشجار حتى يزيغ بصري. لم يفلح ما أفعل؛ واعتقدتُ أني رأيت شيئًا يتحرك، لكنه لم يكن سوى هسهسة أوراق الشجر وتمايلها بفعل النسيم. ولكن النظر إلى شيء عن قُرْب شديد منحني نوعًا من الوَهَج. فمنذ تلك اللحظة، أهملتُ دراستي كي أوجد. كنتُ ميَّالة بالفعل إلى التغيُّب عن المدرسة؛ ثم الآن وتحت تأثير سارتر صِرْتُ أتغيّب أكثر. وبدلاً من الذهاب إلى المدرسة، التحقتُ بوظيفة مؤقتة، بعض الوقت، في متجر كاريبي ضخم يبيع تسجيلات موسيقى الريجّي reggae وأدوات الديكور المنزلية البسيطة. منحتني هذه الوظيفة معرفةً أكثر تشويقًا مما كنتُ أحصِّله في الفصول الدراسية.

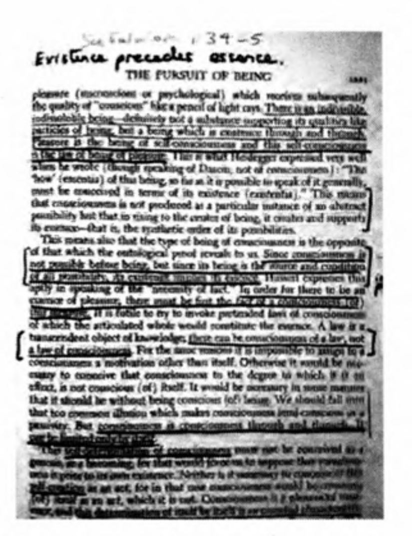
علّمني سارتر أن أهجر المدرسة، وأتجاوبَ مع العالم بخِفّة، وأحيانًا بطريقة مفيدة. ولكنه جعلني أريد دراسةَ الفلسفة أيضًا. وهذا يعني اجتياز امتحانات، فوضعتُ لنفسي - على مضض - منهجًا دراسيًا في اللحظة الأخيرة ونجحت فيه بشقِّ الأنفس. ذهبتُ إلى جامعة إسيكس Essex University، فحصلتُ على درجة علمية في الفلسفة، وقرأتُ المزيد عن سارتر، وعن مفكرين آخرين أيضًا. وقعتُ في سِحْر هيدجر وبدأت في دكتوراه عن أعماله، ولكني توقفتُ مرة أخرى، بِفِعْل انقطاع ثانٍ.

في هذه الفترة المؤقتة، حَوَّلتني مرة أخرى تجربتي بوصفي طالبةً. فكنتُ أقضي نهاراتي ومساءاتي كما يقضيها الوجوديون على مقاهيهم: القراءة، الكتابة، الشُّرْب، الوقوع في الحب والخروج منه، تكوين أصدقاء، الحديث عن أفكار. أحببتُ كل ما يتعلق بهذه الفترة، واعتقدتُ أن الحياة ستظل دومًا مَقْهى وجوديًا كبيرًا.

غير أني صِرْتُ واعيةً أيضًا بأن الوجوديين قد تجاوزتهم الموضة فعلاً. فبحلول ثمانينيات القرن العشرين، أخلى الوجوديون الطريق أمام أجيال جديدة من البنيويين structuralists وما بعد البنيويين post-structuralists، والتفكيكيين deconstructionists وما بعد الحداثيين postmodernists. وهم أنواع من الفلاسفة يبحثون في الفلسفة بوصفها لعبة. فتلاعبوا بالعلامات والرموز والمعاني تلاعب

المشعوذين؛ التقطوا كلماتٍ عارضةً من نصوص كُتّاب آخرين وركّزوا عليها لجَعْل صرح العمل ينهار بأكمله. فتّشوا عند كُتّاب الماضي عن خيوط الدلالة بعيدة الاحتمال المصقولة أكثر من غيرها.

ومع أن كل حركة من هذه الحركات اختلفت إحداها مع الأخرى، فقد اتفق معظمها على أن الوجودية والفينومينولوجيا هما جوهر ما لا تكونه هذه الحركات. دُوار الحرية وكَرْب الوجود العَيْني مشكلتان محرِجتان. وسيرة الحياة [البيوجرافيا] خارج الموضوع، لأن الحياة نفسها خارج الموضوع. بل التجربة نفسها خارج الموضوع؛ إذ كَتَبَ الأنثروبولوجي البنيوي كلود ليفي شتروس Claude Lévi–Strauss قائلاً، بمزاجٍ رافضٍ مُتشدِّد، إن أية فلسفة تقوم على التجربة الشخصية لَهي «ميتافيزيقا فتاة متجر»، وإن غاية العلوم الإنسانية «إلغاءُ الإنسان»[51]، وهي غاية الفلسفة كذلك. من الممكن أن يكون هؤلاء المفكرون مثيرين، ولكنهم أعادوا الفلسفةَ إلى كونها منظرًا طبيعيًا مجرّدًا، فجرَّدوها من الموجودات الفاعلة المتأجّجة بالوجدان، التي سَكَنَتْها في الفترة الوجودية.



«الهوامش امتلأت بأحداث من فترة شبابي غريبة ولافتة للنظر»؛
(author’s collection)

وعلى مدى عقود، بعد انقطاعي الثاني عن الدراسة، كنتُ أتصفح كتب الفلسفة أحيانًا، ولكني فقدتُ موهبة قراءتها بالانتباه العميق الذي تتطلبه. وظلت كتبي المفضلة القديمة بعيدة عن متناول يدي، فبَدَتْ مثل رفِّ توابل في مطبخ خالق الكون: «الوجود

والعدم» L'Être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique، «الكينونة والزمان» Sein und Zeit، «عن الزمان والوجود» Zur Sache des Denkens، «الكُليّ واللانهائية» Totalité et Infini: essai sur l'extériorité. فظلّ الترابُ يعلوها حتى التقطتُ- منذ بضع سنين- مجموعة مقالات كتبها موريس ميرلوبونتي، وأنا أبحث عن مقال، أكاد ألّا أتذكره، عن كاتب عصر النهضة ميشيل دي مونتاني Michel de Montaigne الذي كنتُ أدرسه في ذلك الوقت.

ميرلوبونتي صديقُ سارتر وبوفوار (إلى أن خاصماه)، فينومينولوجي تخصص في قضايا الجسد والإدراك، وكاتب مقالات بارع أيضًا. ثم انتقلتُ على سبيل التسلية من المقالة عن مونتاني إلى غيرها من مقالات الكتاب، ثم إلى كتاب ميرلوبونتي الرئيسي «فينومينولوجيا الإدراك» Phénoménologie de la perception. فأخذتني الدهشة ثانيةً من مغامراته الفكرية الثرية. ولا عجب من أني كنتُ أحب هذا النوع من التفكير! ومن ميرلوبونتي ذهبتُ إلى إعادة النظر في سيمون دي بوفوار، التي كنتُ اكتشفتُ سيرتها الذاتية وأنا تلميذة في أحد الأصياف أبيع الآيس كريم على شاطئ إنجليزي موحش رمادي. وها أنا ذا أقرأها كلها ثانيةً. ثم جاء ألبير كامو Albert Camus وجابرييل مارسيل وجان بول سارتر. ثم أخيرًا عُدْتُ إلى هيدجر الهائل.

وبينما كنتُ في شأني هذا من القراءة، انتابني شعور غريب بالرجوع مرة أخرى إلى نفسي الماضية حين كنتُ في العشرين من عمري، وبخاصة أن نُسَخي من هذه الكتب امتلأت هوامشها بأحداث من فترة شبابي، غريبة ولافتة للنظر.

فوجدتُ نفسي الراهنة تهتم باستجابات نفسي الماضية، ووضعتُ ملاحظات نقدية أو تهكمية من الهوامش على جوانب الصفحة أيضًا. وبينما أقرأُ تناوبتْ عليَّ نفسي الماضية ونفسي الراهنة، تتنازعان حينًا، وتفاجئ إحداهما الأخرى بتلطُّفٍ حينًا ثانيًا، وتجد إحداهما الأخرى سخيفةً حينًا ثالثًا.

وأدركتُ أنه بينما كنتُ أتغيّر في تلك الأعوام الخمسة والعشرين كان العالم يتغيّر أيضًا. فبعض الحركات التي كانت موضة، والتي نَحَّت الوجوديةَ عن الطريق، شاختْ، وآلَتْ إلى نهايتها. لم تعد اهتمامات القرن الحادي والعشرين هي نفسها اهتمامات أواخر القرن العشرين: لعلنا نميل إلى البحث عن شيء مختلف في الفلسفة هذه الأيام.

وإذا كان هذا هو الحال، فمن الممكن إذن إنعاش منظورنا بإعادة النظر في الوجوديين أصحاب الجسارة والحيوية. فهُم لم يعكفوا على اللعب بدوالِّهم، بل أثاروا الأسئلة الكبرى عمّا يعنيه عَيْش حياة بشرية أصيلة تمامًا، قُذِفَتْ إلى عالم فيه بشرٌ آخرون

يحاولون العَيْش أيضًا. كما أثاروا أسئلة عن الحرب النووية، وكيف نسكن بيئتنا، وأسئلة عن العنف ومصاعب إدارة العلاقات الدولية في الأوقات الخطرة. وتاق العديد منهم إلى تغيير العالم، فتساءلوا عن التضحيات التي قد نبذلها أو لا نبذلها من أجل هدف كهذا. أما الوجوديون الملحدون فتساءلوا عن كيف نستطيع العَيْش بطريقة ذات معنى في غياب الله. وكتبوا جميعهم عن القلق وتجربة الوجود الذي يفرض الاختيار في كل لحظة، وهو إحساس صار أكثف من الماضي في مناطق من عالم القرن الحادي والعشرين تتمتع برفاهية نسبية، بل في وقت تعطلت فيه خيارات العالم الحقيقي بشكل يثير قلق البعض منا. كان الوجوديون قلقين بشأن المعاناة واللامساواة والاستغلال، فتساءلوا عما إذا كان بالمستطاع عمل أي شيء بإزاء هذه الشرور. ومن ضمن هذه الأسئلة، تساءلوا عما يستطيع الأفراد عمله، وما يجب عليهم هم أنفسهم أن يقدموه.

تساءلوا أيضًا عمّا يَكونه الموجود الإنساني، بالنظر إلى تزايد الفَهْم المتطور لفسيولوجيا الدماغ وكيمياء الجسد. فإذا كُنّا مُسيَّرين بخلايانا العصبية وهرموناتنا، فكيف نستمر على الاعتقاد بأننا أحرار؟ ما الذي يميز البشر عن الحيوانات الأخرى؟ هل هو مجرد اختلاف في الدرجة، أم هل نحن متميزون حقًا بطريقة من الطرق؟ وكيف ينبغي أن نفكر في أنفسنا؟

وفي المقام الأول، تساءلوا عن الحرية، التي اعتبرها العديد منهم الموضوع الكامن خلف كل الموضوعات الأخرى، ففسّروها بشكل شخصي وسياسي على السواء. في السنوات التالية على تراجع الوجودية، أُسْدِلَ الستار على الحرية في مناطق من العالم، ربما لأن حركات التحرير الكبرى في خمسينيات القرن العشرين وستينياته حققت الكثير على مستوى الحقوق المدنية وإنهاء الاستعمار ومساواة النساء وحقوق المِثليين. فبدا الحال كما لو أن هذه الحملات حصلت على ما أرادت، وأنه لا مجال للحديث عن سياسة التحرير. ولكن الأكاديمي الفرنسي ميشيل كونتا Michel Contat، في مقابلة تلفزيونية معه عام 1999، عاد إلى سارتر في ستينيات القرن العشرين بوصفه الشخص الذي منحه ومنح جيلَه «معنى الحرية التي وَجَّهت حياتنا»[52]، ثم أضاف على الفور أن موضوع الحرية لم يعد يحظى بالكثير من الاهتمام.

كان هذا منذ ستة عشر عامًا، في الوقت الذي كنتُ أكتب فيه، ومنذ ذلك الحين بدأ رَفْعُ الستار عن الحرية مرة أخرى. لقد وجدنا أنفسَنا مُراقَبين ومَقودين بدرجة غير عادية، ومؤطّرين ببياناتنا الشخصية، ومَعْلوفين بسلع استهلاكية تثبِّطنا عن حديث العقل أو عن فعل أي شيء انتهاكي تدميري في العالم، ويتم تذكيرنا دائمًا بأن الصراعات

العِرْقية والجنسية والدينية والأيديولوجية ليست قضايا مغلقة إطلاقًا. فلعلنا مستعدون للحديث عن الحرية مرة أخرى؛ ويعني الحديثُ عنها سياسيًا الحديثَ عنها في حياتنا الشخصية أيضًا.

ذلكم هو السبب في أننا عندما نقرأ ما كتبه سارتر عن الحرية، أو بوفوار عن ميكانيزمات [آليات] القمع الماكرة، أو كيركجارد عن القلق، أو كامو عن التمرد، أو هيدجر عن التكنولوجيا، أو ميرلوبونتي عن علم الإدراك، نستشعر أحيانًا أننا نطالع آخر الأخبار. ففلسفاتهم لا تزال تحظى بأهمية، ليس لأنها صحيحة أو خاطئة، بل لأنها تهتم بالحياة وتثير أكبر سؤالَيْن إنسانيين: مَن نحن؟ وماذا ينبغي أن نفعل؟

* * *

عندما يثير الوجوديون هذين السؤالين، يَرْكن معظمهم (وليس كلهم) إلى تجربتهم الحياتية الخاصة. إلا أن هذه التجربة بحد ذاتها متركزة حول الفلسفة. ويلخص ميرلوبونتي هذه العلاقة قائلاً: «الحياة تصير أفكارًا، والأفكار تعود إلى الحياة»[53]. وتتضح هذه الصلة وضوحًا كبيرًا حين يتحدثون عن الأفكار مع بعضهم البعض، وهو ما كانوا يفعلونه طوال الوقت. وكما يقول ميرلوبونتي أيضًا:

> المناقشة ليست تبادلاً للأفكار أو مواجهة بينها، كما لو أن كل واحد يُشكّل أفكاره ثم يعرضها على الآخرين، فينظر فيها ثم يعود ليُصحِّحها منفردًا... فسواء جَهَرَ بها كل واحد منا أو همس، فهو يتحدث مع الجميع، بأفكاره، بل بكل هواجسه وتاريخه الدفين[54].

كانت المحادثات الفلسفية بين المفكرين، وقد استثمروا معظمها في أعمالهم، انفعالية غالبًا، وأحيانًا جدلية تمامًا. وتشكل معاركُهم الفكرية سلسلةً طويلة من المواقف العدائية التي تربط طرفًا من القصة الوجودية بطرفٍ. في ألمانيا، انقلب مارتن هيدجر على أستاذه السابق إدموند هوسرل، ثم في وقت لاحق انقلب أصدقاء هيدجر وزملاؤه عليه. وفي فرنسا، هاجم جابرييل مارسيل جان بول سارتر، وتخاصم سارتر مع ألبير كامو، وتخاصم كامو مع ميرلوبونتي، وتخاصم ميرلوبونتي مع سارتر، وتخاصم المفكر المجري آرثر كوستلر Arthur Koestler مع الجميع، بل ضرب كامو في الشارع. ثم حين تقابل عملاقا الفلسفة في البلدين- سارتر وهيدجر- أخيرًا في عام 1953، كان لقاؤهما سيئًا، ثم بعد اللقاء أخذ كل منهما يذكر الآخر بسخرية أكثر من أي وقت مضى.

ومع ذلك، نشأت علاقات أخرى حميمة للغاية. وأشدها حميميةً كانت بين سارتر وبوفوار، اللذين قرأ كل منهما عمل الآخر، وكانا يتناقشان حول أفكارهما كل يوم

تقريبًا. بوفوار وميرلوبونتي كانا أصدقاء أيضًا منذ سنوات مراهقتهما، وسارتر وبوفوار فُتِنَا بكامو حين قابلاه أول مرة.

الأفكار بوجه عام هي السبب في تدهور هذه الصداقات، ومعظمها أفكار سياسية غالبًا. فقد عاش الوجوديون في أوقات الإيديولوجيا المتطرفة والمعاناة القاسية، وتفاعلوا مع الأحداث في العالم، سواء أرادوا ذلك أم لا؛ وعادةً كانوا يريدون. ولهذا السبب، قصةُ الوجودية هي قصة سياسية وتاريخية، وإلى حد ما قصة قرن أوربي كامل. ظهرت الفينومينولوجيا أولاً في سنوات ما قبل الحرب العالمية الأولى وتطورت خلالها. ثم انبثقت فلسفة هيدجر من موقف ألمانيا المضطرب العصيب بين الحربين. وحين ذهب سارتر إلى برلين في عام 1933، رأى مسيرات النازية وراياتها في كل مكان، فتسرَّب مزاج القلق إلى عمله. نَمَتْ وجودية سارتر ووجودية بوفوار أثناء الحرب العالمية الثانية، مع التجربة الفرنسية في الهزيمة والاحتلال، ثم استمرّا في ملء أشرعتهما بتوقعات جامحة لعالم ما بعد 1945. ثم تدفقت الأفكار الوجودية في المجرى الواسع لمناهضة الأعراف الجارية طوال خمسينيات القرن العشرين، ثم في مجرى مثاليةٍ مزدهرة أواخر ستينيات القرن العشرين. في تلك الأثناء، غيَّر الوجوديون تفكيرهم مع تغيُّر العالم؛ فأبقتْ تعديلاتهم المستمرة للاتجاه على أهميتهم، وإنْ لم يكن بشكل مطّرد؛ إذ لم يتمتعوا بأهمية عند تيار اليمين على الأقل.

باختصار، عاش الوجوديون في عالمهم التاريخي والشخصي، كما عاشوا أفكارهم. هذا المفهوم عن «الفلسفة المأهولة»[55] inhabited philosophy استعرتُه من الفيلسوفة والروائية الإنجليزية آيريس مردوخ Iris Murdoch التي كتبتْ أول كتاب كامل عن سارتر، فكانت أول مَن تبنَّت الوجودية (رغم تحوّلها عنها لاحقًا). لقد لاحظتْ أننا يجب ألا ننتظر من الفلاسفة الأخلاقيين أن «يعيشوا» أفكارَهم بطريقة مبسَّطة، كما لو كانوا يلتزمون بمجموعة قواعد، بل ننتظر منهم أن يُبيّنوا كيف يمكن أن تُعَاش أفكارُهم. ينبغي أن نكون قادرين على النظر من خلال شبابيك الفلسفة ونوافذها، إن جاز التعبير، ونرى كيف يسكنها الناس، وكيف يتحركون وكيف يتصرّفون بأنفسهم.

وأريدُ الآن استكشاف قصة الوجودية والفينومينولوجيا بنَهْج يجمع بين الفلسفي والبيوجرافي،مستلهمةً عبارات ميرلوبونتي المركَّزة عن الأفكار المعيشة lived ideas وتصوّر آيريس مردوخ لـ«الفلسفة المأهولة»، تدفعني مشاعرُ خفية إلى مراجَعة حياتي. وقد مزج العديد من فلاسفة الوجودية بين الفلسفي والبيوجرافي، (رغم عدم تقبل هيدجر هذا النّهج) وهو ما زاد من رغبتي في محاولة تجربته. أعتقدُ أن الفلسفة

تغدو أكثر إثارة للاهتمام عندما تصاغ في صورة حياة. كما أعتقد أن التجربة الشخصية ستغدو أكثر إثارة للاهتمام حين نفكّر فيها فلسفيًا.

هذه قصة القرن العشرين، وهذا هو السبب في عدم تركيزي على الوجوديَّيْن الأوَّلَيْن كيركجارد ونيتشه. وسأتناول بإيجاز أيضًا الوجوديين اللاهوتيين والمعالجين النفسيين الوجوديين؛ فهم جَذَّابون، ولكنهم يحتاجون إلى كتب مستقلة تتناولهم بإنصاف. أما شخصيات من أمثال آيريس مردوخ، والإنجليزي «الوجودي الجديد» كولن ويلسون Colin Wilson، والانفعالي سريع التأثر نورمان ميلر Norman Mailer بـ«حزبه الوجودي» Existentialist Party، والروائي ريتشارد رايت Richard Wright المتأثر بالوجودية، فسيجدون طريقهم إلى هذا الكتاب لأسباب متنوعة. وثمة شخصيات أخرى لن تجد طريقها هنا إلا لكونها لعبت دورًا مهمًّا في حياة أناس آخرين: كالفيلسوف الأخلاقي إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas، ومنقذ المخطوطات الجسور هيرمان ليو فان بريدا Herman Leo Van Breda، والفينومينولوجي التشيكي جان باتوشكا Jan Patocka الذي تحدَّى النظامَ الحاكم في بلده ومات في سبيل ذلك.

الشخصيتان العملاقتان في القصة هما هيدجر وسارتر حتمًا؛ ولكن مَنْ يعرفون عملهما، «الكينونة والزمان» و«الوجود والعدم»، ربما يُفاجِئهم أن يجدوا هذين العملين التُّحفتَيْن مفرومَيْن قطعًا صغيرة ومخلوطين كرقائق الشوكولاتة في كعكة، بدلاً من تناولهما في قالب كامل، إن جاز التعبير. وقد لا يكونان المفكرين اللذين لديهما- في النهاية- الأكثر لقوله.

هذان الفيلسوفان، ومعهما سيمون دي بوفوار وإدموند هوسرل وكارل ياسبرز وألبير كامو وموريس ميرلوبونتي وآخرون، يبدون لي مشاركين في محادثة متعدّدة اللغات والجوانب بدأت منذ الربع الثاني من القرن الماضي إلى رُبْعه الثالث. والعديد منهم لم يلتقوا أبدًا. ومع ذلك، أحبُّ أن أتخيَّلَهم في مقهى كبير مزدحم، مقهى العقل، ولعله مقهى باريسي مفعم بالحياة والحركة وصخب الحديث والفكر، فهو بلا ريب مقهى مأهول بالبشر.

عندما تُحَدِّق من خلال النوافذ، أولى الشخصيات التي ستراها هي الشخصيات المعروفة، ستراها تجادل على حين تنفث دخان البايب وتميل إحداها على الأخرى، وهي تشدد على أفكارها. ستسمع قعقعة الكؤوس وصخب الأكواب، والجرسونات يَنْسلّون من بين الموائد. وبين الصُّحْبة الأكبر في صدارة المقهى، رفيقٌ قصير وامرأة متأنّقة تضع توربان على رأسها، يشربان مع أصدقائهما الأصغر سنًّا. ثم إذا طُفْتَ

بناظريك إلى الخلف سترى آخرين يجلسون إلى موائد أهدأ، وعددًا قليلاً من الشبان والشابات يرقصون في حلبة الرقص؛ وربما يتواجد شخص يكتب في غرفة خاصة في الطابق العلوي. وثمة أصوات ترتفع صاخبة في ركن من المقهى، ولكن ثمة أيضًا همس بين عُشّاق في أركان خافتة الإضاءة بل داكنة.

نستطيع أن ندخل المقهى ونجلس في الصدارة أو في ركن غير ظاهر. ثمة أحاديث يمكن سماعها عَفْوًا، فما من وسيلة لسدِّ الأذنين.

ولكن أولاً، قبل أن يأتي الجرسون...

ما الوجودية؟

لا تحاول بعض الكتب عن الوجودية تقديم إجابة عن هذا السؤال، لأنه من الصعب تعريف الوجودية. وقد اختلف المفكرون الرئيسيون كثيرًا حول تعريفها، ومهما قلتَ فأنت مضطر إلى تشويه أحدهم أو استبعاده. والأكثر من هذا، ليس واضحًا مَن كان وجوديًا ومَن لم يكن. سارتر وبوفوار كانا من بين قِلّة قليلة تقبل التسمية، بل تردّدا في البداية[56]. وآخرون رفضوها، عن حقٍّ غالبًا. بعض المفكرين الرئيسيين في هذا الكتاب فينومينولوجيون ولم يكونوا وجوديين إطلاقًا (هوسرل، ميرلوبونتي)، أو وجوديون وليسوا فينومينولوجيين (كيركجارد)، وبعضهم لم يكن هذا ولا ذاك (كامو)، واعتاد بعضهم أن يكون أحدهما أو كليهما معًا ثم تغيّرت آراؤه (ليفيناس).

ورغم ذلك، سأحاول هنا تحديد ما يفعله الوجوديون على سبيل الإشارة المرجعية، ومن الممكن تخطّي ما سأقوله هنا، ثم العودة إليه إذا دعت الضرورة أو الحاجة:

(1)- الوجوديون يشغلون أنفسهم بـ **الفرد والوجود البشري العَيْني الملموس**.

(2)- الوجوديون يرون الوجود البشري مختلفًا عن وجود الأشياء الأخرى. فالكيانات الأخرى هي ما هي عليه، أما أنا فبوصفي إنسانًا أختار بناءَ نفسي في كل لحظة. فأنا **حُرٌّ**.

(3)- ولهذا السبب أنا **مسؤول** عن كل شيء أفعله، وهي حقيقة مُدَوِّخةٌ تُسبِّبُ

(4)- **قلقًا** لا يمكن فصله عن الوجود البشري نفسه.

(5)- ولكني لن أكون حُرًّا إلا داخل **مواقف**، من الممكن أن تشمل عوامل من بيولوجيّتي وسيكولوجيّتي، وكذلك متغيرات مادية وتاريخية واجتماعية في العالم الذي قُذِفْتُ إليه.

(6)- ورغم الحدود المقيدة، أريد المزيد دائمًا: فأنا منغمس بشغف في **مشروعاتي** الشخصية بكل أنواعها.

(7)- لذا، يتصف الوجود البشري بأنه **مُلْتبس غامض**: فهو محصور بحدود ولكنه متعالٍ مثيرٌ للبهجة في آنٍ معًا.

(8)- الوجودي الذي يكون **فينومينولوجيًا** أيضًا، لا يقدم قواعد سهلة للتعامل مع هذا الوضع، بل يركز على **وصف** التجربة الحيّة المَعيشة كما تقدِّم نفسَها.

(9)- وعندما يصف التجربة وصفًا جيدًا، يأمل في فَهْم هذا الوجود العَيْني، ويُنبِّهنا إلى طرق عَيْشِ حياةٍ أكثر **أصالةً**.

* * *

والآن، فَلْنَعُدْ إلى عام 1933، إلى اللحظة التي ارتحل فيها سارتر إلى ألمانيا كي يعرف أولئك الفلاسفة الجدد الذين نبَّهوه إلى إيلاء الانتباه إلى الكوكتيل على مائدة المقهى، وإلى كل شيء آخر في الحياة: إيلاء الانتباه إلى الأشياء نفسها.

هوامش الفصل الأول

(1) شجرة النسب الوجودية: يعود كتاب والتر كوفمان *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (1956) بالقصة إلى القديس أوغسطين؛ وأما كتاب موريس فريدمان *The Worlds of Existentialism* (New York; Random House, 1964) فيعود بالقصة إلى أيوب وسفر الجامعة وهيراقليطس.

(2) اعتقد سارتر فيما بعد أنهم كانوا يشربون البيرة، ولكن ذاكرته في تلك المرحلة لم تكن محل ثقة: *Sartre By Himself*, 25-6. وقالت بوفوار إن ما كانوا يشربونه كوكتيلات مشمش: *The Prime of Life*, 135, ومن هذا الكتاب يأتي معظم الوصف التالي.

(3) التفعيلة اليامبية أو الخماسية iambic: وزن يُستعمَلُ في الشعر الإنجليزي القديم، وكذلك في الدراما. استعمله شكسبير- المترجم.

(4) هوسرل: *Logical Investigations*, I, 252. ويعود السبب جزئيًا إلى هيدجر في تحول هذه الملاحظة إلى شعار، عندما وصف العبارة بأنها «حكمة» الفينومينولوجيا: *Being and Time*, 50 /27-8.

(5) بوفوار: *The Prime of Life*, 79. ولمزيد من اللقاءات الأخرى، انظر:
Stephen Light, *Shūzō Kuki and Jean-Paul Sartre* (Carbondale & Edwardsville, IL: Southern Illinois University Press, 1987), 3- 4, with Ryballka's introduction, xi.

(6) المشكال أو الكاليدوسكوب: أداة تحتوي على قِطَعٍ متحركة من الزجاج الملوّن، ما إن تتغير أوضاعها حتى تعكس مجموعة لا تنتهي من الأشكال الهندسية المختلفة الألوان- المترجم.

(7) «فلسفة هَذْمية»: Sartre's 'La legend de la vérité', *Bifur*, 8 (June 1931)، وفيه سطر يقول إن سارتر «يعمل على مجلد فلسفة هَذْمية». انظر أيضًا The Prime of life, 79; Hyman, *Writing Against*, 85.

(8) *Sartre By Himself*, 26.

(9) John Keats, 'On First Looking into Champan's Homer', in The

Complete Poemes (ed. John Barnard), 3rd edn (London: Penguin, .1988), 72

وكان سارتر يقرأ كتاب ليفيناس *La théorie de l'intuition dans la phenomenology de Husserl* (Paris: Alcan, 1930)، الذي ترجمه لاحقًا A. Orianne إلى *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology* .(Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995)

(10) Beauvoir, *Memoirs of a Dutiful Daughter*, 341.

(11) Sartre, *Existentialism and Humanism*, 27.

(12) Beauvoir, *Force of Circumstance*, 98.

(13) «الوجودية»، *Time* (28 Jan. 1946), 16–17. وعن المحاضرة، انظر George Myerson, *Sartre's Existentialism Is a Humanism: a beginner's guide* (London: Hodder& Stoughton, 2002), xii–xiv, and Cohen–Solal, .*Sartre*, 249– 52

(14) للمزيد عن معضلة العَرَبَة، انظر: David Edmunds, *Would You Kill the Fat* .*Man?* (Princeton: Princeton University Press, 2013)

(15) بخصوص قصة الطالب، انظر: Sartre, *Existentialism and Humanism*, 39–43. فثمة تشابهات بين موقف الطالب وموقف صديق سارتر وتلميذه السابق جاك لوران بو الذي التمس رأيه في عام 1937 بشأن الذهاب إلى القتال في الحرب الأهلية الإسبانية: انظر Thompson, *Sartre*, 36. وفي رواية **وقف التنفيذ** يضع سارتر شخصيته بوريس في معضلة مماثلة استنادًا إلى بو.

(16) Sartre, interview with C. Grisoli, in *The Last Chance: Roads of Freedom IV*, 15 (originally published in Paru, 13 Dec. 1945).

(17) Sartre, 'The End of War', in *The Aftermath of War* (Situations III), 65- 75, this 65.

(18) J. M. De Bujanda, Indez des livres interdits, XI: Index librorum prohibitorum (Geneva: Droz, 2002). And for more see Thompson, Sartre, 78.

(19) *Les nouvelles littéraraires*, quoted in 'Existentialism', *Time* (28 Jan. 1946), 16-17, this 17.

(20) Cazalis, *Les mémoires d'une Anne*, 84.

(21) Marcel, 'An Autobiographical Essay', 48.

(22) Beauvoir, *The Prime of Life*, 534.

وعن الاستمتاع بصخب المقاهي: Contat & Rybalka (eds), *The Writing of Jean-Paul Sartre*, I: 149، واستشهد به Roger Troisfontaines, *Le choix de Jean-Paul Sartre*, 2end edn, (Paris: Aubier, 1946)، واستشهد بدوره بملاحظات سارتر في بروكسل، 23 أكتوبر 1945.

(23) Grégoire Leménager, 'Ma vie avec Boris Vian (par Michelle Vian), *Le nouvel observateur* (27 Oct. 2011).

(24) «الضحية الغارقة»، و«القمصان الرّثة الممزقة» وردت في: Michelle Vian, *Manual of Saint-Germain-des-Prés*, 46, 84، واقتبسها Pierre Drouin, 'Tempéte trés parisienne', *Le Monde* (16-17, May 1948)، كذلك اقتبسها Robert de Thomasson, *Opéra* (Oct. 1947). وأما «الشعر الطويل» فورَدَ في: Gréco, *Je suis faite comme ça*, 81. و«التوربان» في: Beauvoir, The Prime of Life, 504، وانظر أيضًا Beauvoir *Wartime Diary*, 166 (22 Nov. 1939). ويمكنك رؤية «المنظر» في مشاهد ملهى اللوريانتيه في فيلم جاك بيكر Jacques Becker الممتاز عام 1949، وعنوانه *Rendezvous de juillet*.

(25) وَرَدَ في: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 248-9.

(26) وَرَدَت حكاية جبن الكاموميبر في: Cohen-solal, *Sartre*, 262.

(27) وَرَدَتْ حكاية غناء سارتر في: بوفوار، **مذكرات ابنة مطيعة**، ص 335. وورد تقليده لبطوط في: Beauvoir, *The Prime of Life*, 324.

(28) عن ملامح وجه سارتر، انظر:

Aron, *Memoirs*, 23; Violette Leduc, *Mad in Pursuit*, tr. Derek Coltman (London: R. Hart-Davis, 1971), 45-6; Sartre, 'The Paintings of Giacometti', in *Situations* (IV), 175- 92, this 184.

(29) **الجندر: مصطلح رئيسي في الحركة النِّسْوية، لا يشير إلى النوع الجنسي البيولوجي، مذكّرًا أو مؤنثًا فقط، بل إلى الهُويّة الجنسية المكتسبة عبر التنشئة بكل أعرافها وعاداتها وتقاليدها السائدة اجتماعيًا في مستوياتها المتباينة- المترجم.**

(30) يشير التعبير insiders إلى الأفراد المنضوين في تنظيمات اجتماعية أو سياسية رسمية متآلفين معها، ويلتزمون بالأعراف والتقاليد المَرْعيّة والقواعد المقرَّرة، وذلك في مقابل الـ outsiders الذين يتميزون إما بنشاط مستقل أو مناهض لتلك التنظيمات. وعلى سبيل اقتراح عربي محدد: المنتمون في مقابل اللامُنتمين- المترجم.

(31) بخصوص رفض سارتر للتكريمات والمناصب الشرَفية، انظر: John Gerassi, 'The Second Death of Jean-Paul Sartre', in W. L. McBride (ed.), *Sartre's Life*, *Times and Vision du Monde* (New York & London: Garland, 1997), 217- 23, this 218. وبخصوص رفض بوفوار، انظر: Bair, *Simone de Beauvoir*, 606.

(32) اقتبسها سولال من يومية سارتر، 15 يناير، 1940: Cohen-Solal, *Sartre*, 142.

(33) M. Scriven, *Sartre's Existential Biographies* (London: Macmillan, 1984), 1.

(34) العنوان الكامل باللغة الدنماركية هو:

Afsluttende uvidenskabelig Efterskerift til de philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlæg.

(35) Graff, *Søren Kierkegaard*, 313.

(36) عن الحصان والشغف، انظر: Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 261.

(37) نشأ كيركجارد طفلاً ناضجًا غريبًا، شاذَّ السلوك، حتى أطلقت عليه أسرته منذ سنواته الأولى اسم «الشَّوْكة». وسبب التسمية أنه سُئِلَ ذات مرة: ماذا تريد أن تكون في مستقبل حياتك؟ فأجاب: أريد أن أكون شوكةً حتى أستطيع أن أغزَّ كلَّ شيء. ويُطوّر هذه الصورةَ العنيفة في يومياته لاحقًا فيقول: إنني لآمل بفضل العذاب الذي أتحمله بصبر أن أكون شوكةً في جنب العالم- المترجم.

(38) المرجع السابق، ص 262.

(39) المرجع السابق، ص ص 265 – 266.

(40) Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, 61.

(41) بخصوص حكاية محطة الباص انظر: *Sartre by Himself*, 16.

(42) Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, tr. R. J. Hollingdale

.(London: Penguin, 2003), 37 (part 1, s. 6)

(43) مارتن لوثر كينج الابن: وُلِدَ في 15 يناير 1929، تم اغتياله في 4 أبريل 1968. زعيم أمريكي من أصول أفريقية، وناشط سياسي من المطالبين بإنهاء التمييز العنصري ضد السود. أصغر مَن حاز على جائزة نوبل للسلام- المترجم.

(44) قرأ مارتن لوثر كينج سارتر وياسبرز وهيدجر وآخرين، كما قرأ أيضًا باوِل تليش اللاهوتي الوجودي الأمريكي. انظر: 'Martin Luther King Jr. Traces His Pilgrimage to Nonviolence', in Arthur and Lila Weinburg (eds), *Instead of Violence* (New York: Grossman, 1963), 71. وانظر أيضًا: Eugene Wolters, 'The Influence of Existentialism on Martin Luther King, Jr.' *Critical Theory* (8 Feb. 2015)، التي تشير إلى مقالة كينج 'Pilgrimage to Nonviolence' وملاحظاته من خلال أرشيف كينج.

(45) انظر قائمة بالشعارات على الرابط الآتي: https://libcom.org/history/slogans-68.

(46) Sartre, 'Self-Portrait at Seventy', in *Sartre in the Seventies* (Situations X), 3- 92, this 52.

(47) طبقًا لبوفوار أعلنت مارجريت دورا تذمُّرَها قائلةً: «لقد سئمتُ من نظام النجوم». انظر: Beauvoir, *All Said and Done*, 460-62, and Cohen-Solal, Sartre, 462.

(48) 'Enterrement de Sartre' on YouTube: https://www.youtube. Com/watch?v=C9UoHWWd14. See Hayman, *Writing Against*, 439; Cohen-Solal, Sartre, 522-3; Lévy, *Sartre*, 2.

(49) وَرَدَ في: Ursula Tidd, *Simone de Beauvoir* (London: Routledge, 2003), 160.

(50) عن شجرة الكستناء وتحديق روكنتان فيها، انظر: Sartre, *Nausea*, 183- 4.

(51) وردت عبارة «ميتافيزيقا فتاة متجر» في: Claud Lévi-Strauss, *Trists Tropiques*, tr. J. & D. Weightman (London: Penguin, 1978), 71، وفي الطبعة الفرنسية *Tristes Tropiques* (Paris: Plon, 1955), 63. ووَرَدَتْ عبارة «إلغاء الإنسان» في: Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1966), 247.

(52) مقابلة ميشيل كونتا لقناة بي بي سي، سلسلة ,(1999) *Human, All Too Human*
.'episode 3: 'Jean-Paul Sartre: the road to freedom

(53) ميرلوبونتي، **المرئي واللامرئي**، ص 119.

(54) المرجع السابق نفسه.

(55) Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London & New York: RKP,
.2014), 46

(56) عن التسمية والتردُّد فيها، انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 46.

2

إلى الأشياء نفسها

وفيه نلتقي بالفينومينولوجيين

بَحْثُ سارتر عن الفينومينولوجيا قاده إلى مدينة برلين، لكنه سيجد معقل الفينومينولوجيين في مدينة أصغر أقرب إلى وطنه فرنسا: فرايبورج-إم-برايسجاو Freiburg-im-Breisgau، عند الركن الجنوبي الغربي من ألمانيا فوق الحدود الفرنسية.

عند انفصال نهر الراين عن فرنسا من ناحية الغرب، وفي الغابة السوداء[1] الداكنة التي تؤويه من الشرق، تقع فرايبورج: مدينة جامعية يعيش فيها حوالي مئة ألف نسمة، ويزيد سكانها غالبًا بسبب هواة التنزّه أو التزلّج الذين يمرون بها في طريقهم إلى قضاء عطلاتهم في الجبال؛ وهو نشاط راجَ في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته[2]. كانوا يتجولون في شوارع فرايبورج مبتهجين، بأحذيتهم المُسمَّرة النعل ورُكَب الحماية المدبوغة ودعامات مزخرفة لامعة، وعصيِّ التزلّج المرصعة بأقراص معدنية تُبيِّن المسالك التي اقتحموها بالفعل. وإلى جانب أولئك الهواة، وكذلك طلبة الجامعة، يواصل أكثر قاطني فرايبورج التقليديين حياتهم في كنف مباني جامعتها الأنيقة وكاتدرائية شاهقة ذات بُرْج مشيَّد بالحجر، به فتحات، فيبدو كالدانتيلا يتوهج طلاؤه الوردي في شمس الغروب. وفوق كل هذا، توجد ضواحٍ مرتفعة على التلال المحيطة، ولا سيما الجَيْب الشمالي من تسيرينجن Zähringen حيث يمتلك العديد من أساتذة الجامعة منازل تطل على شوارع شديدة الانحدار.

فرايبورج مدينة كاثوليكية وَرِعَة، ومدينة فكرية أيضًا، ذات نشاط جادٍّ متواصل يدور حول معهدها اللاهوتي وجامعتها. وقد تميزت جامعتها في ذلك الوقت بزُمْرة مؤثرة في قسم الفلسفة: الفينومينولوجيين. وهم بدءًا أتباع إدموند هوسرل، الذي تولّى كرسي الفلسفة في جامعة فرايبورج عام 1916. جلب هوسرل معه مريديه وتلامذته، وجنّد المزيدَ من الأتباع، فبقيت فرايبورج مركزًا لعمله فترة طويلة بعد تقاعده الرسمي عام

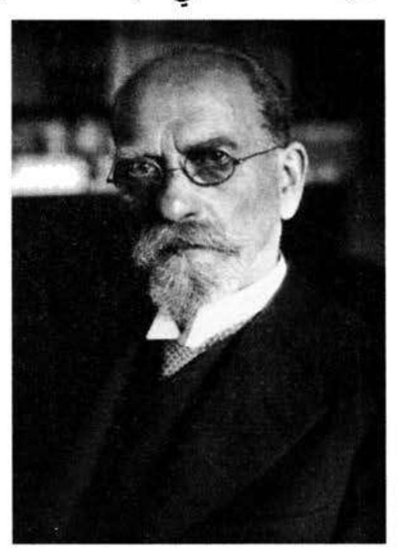
1928. إيمانويل ليفيناس، وهو أحد طلبة هوسرل- شاب ليتواني يهودي لامع سيشتري سارتر لاحقًا، في باريس، كتابه عن «نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل»- أطلق على فرايبورج «مدينة الفينومينولوجيا»[3]. ويُعَدُّ مسار ليفيناس حالة نموذجية للعديد من تحوُّلات الفينومينولوجيا. كان يَدرس الفلسفةَ في جامعة ستراسبورج عام 1928 على الحدود الفرنسية، عندما رأى شخصًا في المدينة يقرأ كتاب هوسرل. فقرأه مفتونًا، وعلى الفور رتَّب للانتقال [إلى فرايبورج] حتى يتمكن من الدراسة على يد هوسرل شخصيًا. وتغيرت طريقة تفكيره تمامًا. وكما كتب يقول: «بالنسبة إلى الشباب الألمان الذين قابلتهم في فرايبورج، كانت هذه الفلسفة الجديدة أكثر من نظرية جديدة، كانت مثالاً جديدًا للحياة، صفحة جديدة في التاريخ، بل دينًا جديدًا تقريبًا»[4].

كان بمقدور سارتر أن يصبح الملتحق الأخير بهذه العُصْبة أيضًا. ولو أنه ذهب إلى فرايبورج، فلربما قضى وقته في التنزُّه والتزلُّج، ولصار رجل جبال نحيلاً بدلاً من أن يصير «بوذا صغيرًا حقيقيًا»[5] أثناء عامه في برلين، فيما قال. ولكنه بدلاً من ذلك، بقي في المعهد الفرنسي في العاصمة يقرأ كتب الفينومينولوجيين، وعلى رأسهم هوسرل، ويتعلم المصطلحات الألمانية الصعبة أثناء مواصلته القراءة. أمضى عامه وهو يصوغ أفكاره «على حساب هوسرل»[6]، كما قال فيما بعد، ولم يقابل المعلم شخصيًا. وربما لم يسمع هوسرل كلمة واحدة عن سارتر. ولعل ذلك كان هو الأفضل؛ فمن المحتمل ألّا تُعْجِب هوسرل التوليفةُ الغريبة التي سيصنعها الوجودي الفرنسي الشاب من أفكاره.

* * *

لو استطعنا أن نفعل كما فعل مريدو هوسرل من أمثال ليفيناس، والتحقنا بفصول هوسرل في فرايبورج عائدين إلى أواخر العقد الأول من القرن العشرين وعقده الثاني، فلربما أصابتنا للوهلة الأولى خَيْبة أمل. إذ لا يبدو على هوسرل أنه زعيم، كلا ولا يظهر حتى بمظهر مؤسِّس حركة فلسفية كبيرة. بل يبدو رجلاً هادئًا، بنظارة طبية معدنية مستديرة، ونظرة رقيقة مرهفة. في شبابه، كان ذا شعر أشقر ناعم متموِّج، ثم سرعان ما انحسر تاركًا صَلْعة في مقدمة الرأس، تحتها شارب ولحية أنيقة[7]. وما إن يتحدث حتى تتزامن مع كلماته حركاتٌ بيديه دقيقة متكررة: قال شخص، حَضَرَ محاضرة له، إنه يُذكِّره بـ«صانع ساعاتٍ ذَهَبَ به الجنون كل مَذْهب». وشَاهِدٌ آخر، هو الفيلسوف هانس جورج جادامر Hans-Georg Gadamer، لاحظ أن «أصابع يده اليمنى تدور على كفِّ يده اليسرى المنبسط بحركة دائرية بطيئة»[8]، وكأنه يرسم خطوطًا حول كل نقطة، كما لو أنه يدير الفكرة على كفِّه لينظر إليها من زوايا مختلفة. في مقطع من فيلم جدّ قصير

له- باقٍ حتى الآن- وهو شيخ يتمشّى في حديقة مع ابنته، نستطيع رؤية تأرجح يديه إلى أعلى وإلى أسفل أثناء كلامه. كان هوسرل نفسه واعيًا بمَيْله إلى حركات قَسْرية متكررة: اعتاد أن يخبر الناس- وهو صبي- أنه تلقى هديةً سكين جَيْب، فأبهجته الهديةُ، ولكنه أخذ يشحذ نصلَها بطريقة وسواسية حتى تآكل تمامًا، فلم يَبْقَ منها سوى المقبض[9]. فكان يقول متأملاً: «أتساءل إنْ كانت فلسفتي تشبه ذلك السكين»[10].



إدموند هوسرل عام 1932؛
(Keystone France/ Gamma/ Keystone via Getty Images).

لم يكن واضحًا إطلاقًا أن مواهبه في صباه ستكمن في الفلسفة بأي حال من الأحوال. وُلِدَ هوسرل يوم 8 أبريل عام 1859 في بلدة مورافية هي بروستيوف Prostejov (أو بروسنيتس Prossnitz، عند الناطقين بالألمانية مثله؛ ضمن حدود جمهورية التشيك الآن)، وينحدر هوسرل من عائلة يهودية، ولكنه تحوّل إلى اللوثرية في شبابه. ولم تكن سيرته المدرسية متميزة. زميل سابق له من أيام المدرسة يقول لكاتب سيرة حياة إن هوسرل الشاب كان «يغلبه النعاس عادةً أثناء الدرس، فكان لا بد أن يهزّه أحدنا ليوقظه. وحين ينادي عليه المدرِّس يقف ناعسًا يتثاءب فاغرًا فاه. وما إن يتثاءب بشدة حتى يبقى فكُّه السفلي عالقًا»[11]. ولا يحدث هذا إلا عندما يكون هوسرل غير مهتم بالموضوع. فهو أكثر انتباهًا في حصة الرياضيات التي وَاصَلَ دراستَها في جامعة لايبزيج Leipzig. لكن زميله الطالب المورافي في الجامعة، توماس مازاريك Tomáš Masaryk (رئيس تشيكوسلوفاكيا لاحقًا)، أقنعه بمرافقته إلى جامعة فيينا لتَلَقِّي دروس على يد معلم

فلسفة كاريزمي يُدْعَى فرانس كليمنس برينتانو Franz Clemens Brentano. فقضى عامين في فيينا منذ 1884، أغراه خلالهما برينتانو بأن يقرّر تكريس حياته للفلسفة. ومنذ ذلك الحين، لم يعد يوجد المزيد من النوم في أثناء العمل.

برينتانو من نوعية المعلمين القادرين على عمل معجزات من هذا النوع. كاهن سابق تدرَّب على الفلسفة الأرسطية، استقال من المناصب الكهنوتية وخسر وظيفة التدريس، في وقت سابق، بعد تشكيكه في عقيدة كنسية جديدة تتعلق بالعِصْمة البابوية، رآها أمرًا لا يمكن الدفاع عنه ولا مبرِّر له. قضى برينتانو العاطل عن العمل عامًا يجوب أوربا ويتعلم أفكارًا أخرى، ومنها أفكار حقل جديد هو علم النفس التجريبي، فقرَّر أن الفلسفة التقليدية لا بد من تنشيطها بمصادر من هذا النوع. ثم بدأ التدريس مرة أخرى في جامعة فيينا الأكثر انفتاحًا. وهناك، شجَّع طلبته على إحداث قطيعة مع التراث وانتقاد فلاسفة الماضي الكبار، وأن يفكروا بأنفسهم، واستمسك في الوقت نفسه بأن يكون منهجيًا. تلك هي التوليفة التي حفزت هوسرل. فشرع مسلّحًا بتجديدات برينتانو في عمله الفلسفي[12].

تلا ذلك فترة طويلة وصعبة، بنى فيها هوسرل حياته المهنية رويدًا رويدًا فاشتغل محاضرًا خارجيًا أو مدرِّسًا جامعيًا لا يتقاضى راتبه من الجامعة ويَتعيَّش من عوائد حرة.وهو الطريق المعتاد إلى الحياة الأكاديمية الألمانية. ثم سرعان ما كَوَّنَ عائلةً ينفق عليها، فتزوّج مالفين شتاينشنايدر Malvine Steinschneider، يهودية أخرى تحوّلت إلى البروتستانتية أيضًا، من بلدته في مسقط رأسه، وأنجب ثلاثة أطفال. وفي هذه الأثناء، وَجَدَ الوقت لنشر أعمال فلسفية مبتكرة، ولا سيما كتابَيْه «مباحث منطقية» Logische Untersuchungen في عام 1900 - 1901 و«أفكار» Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie في عام 1913، اللذين صنعا اسمه، فحصل على وظيفة براتب شهري في جامعة جوتينجن Göttingen. ثم اعتلى أخيرًا كرسي الفلسفة في جامعة فرايبورج، وسيظل فيه حتى النهاية.

وصل هوسرل إلى فرايبورج في منتصف الحرب العالمية الأولى، في عام 1916، الذي كان عامًا رهيبًا بالنسبة إلى عائلته. فأطفاله الثلاثة الذين صاروا بالغين لتوِّهم التحقوا بالمجهود الحربي: ابنته إيلي Elli عملت في مستشفى ميداني، وابناه الاثنان حاربا على الجبهة. أُصيب ابنه البِكْر جيرهارت بجروح عديدة، ولكنه نجا من الموت. أما ابنه الأصغر فولفجانج، فقُتِلَ في فردان[13] Verdun يوم 8 مارس عام 1916، وعمره

عشرون عامًا. هوسرل، الذي كان عُرْضة لنوبات كآبة، سقط في أحلك فترات قنوطه[14].

اعتاد هوسرل أن يُخرج نفسَه من الكآبة بالانكباب على عمله، فيكتب أحيانًا بحوثًا كبيرة في بضعة أسابيع فقط. ولكنْ هذه المرة كانت هي الأقسى، رغم أن لديه الكثير يَتلهّى به ويخطف انتباهه في فرايبورج. فإلى جانب الكتابة والتدريس، صار يُدير بطانةً من الأتباع والمريدين شكّلوا ما يشبه المختبر الهوسرلي. ولنتخيَّلْ مجموعةً من الفينومينولوجيين يرتدون سُتْرات بيضاء يجلسون إلى طاولات، وتتخذ معظم أعمالهم صورة الكتابة والتدريس ومتابعة مشروعات بحثية فردية. كما يُحرِّرون كتابًا سنويًا ينشرون فيه نصوصًا فينومينولوجية ودروسًا جامعية أساسية، فيما يشبه «رَوْضة فينومينولوجية»[15]، كما أسمتها إديث شتاين Edith Stein، إحدى مساعدات هوسرل الأساسيات. تعلقت شتاين بالتفاني الشديد الذي توقعه منها هوسرل ومن زملاء آخرين. وبالغت قليلاً حين قالت مازحةً لأحد أصدقائها: «سأبقى معه حتى أتزوج؛ وربما لن أقبل أحدًا سوى رجل سيعمل مساعدًا له أيضًا، وكذلك سيكون أطفالنا»[16].

كان هوسرل استحواذيًا نحو أفضل أتباعه، لأن عددًا قليلاً منهم فقط- من بينهم شتاين- أتقنوا فنَّ قراءة مخطوطاته، إذ كان يستعمل صورة شعبية من الاختزال- هي نظام جابلسبيرجر[17] Gabelsberger system- بعد أن كيَّفه لنفسه، فكان يُسَوِّدُ آلاف الصفحات بهذه الطريقة المخصوصة في الكتابة في نوبة قصيرة. ورغم دقة طريقته، لم يكن منظَّمًا في كتابته. فكان يتجاهل مشروعاته القديمة كأنها نشارة خشب، ويبدأ في مشروعات جديدة لم يكن يُنْهِيها أيضًا. ويعمل مساعدوه على نسخ مسوَّداته واستخلاص حججه، لكنهم في كل مرة يرجعون إليه بوثيقة كي ينقحها، يبدأ في إعادة كتابتها كأنها عمل جديد. أراد دائمًا لأفكاره أن تحتل موقعًا أصعب وأكثر إلغازًا: موقعًا لم يُكتشف بعد. تلميذ هوسرل (ومُترجِمه لاحقًا) دوريون كيرنز Dorion Cairns يتذكره قائلاً إن هدفَه الدائم العملُ في أي موضوع يبدو له «الأكثر إقلاقًا والتباسًا»، وهي موضوعات غمرته بأشد القلق والشك الذاتي الدائم.

صارت فلسفة هوسرل فرعًا معرفيًا مُرْهِقًا ولكنه مثير، يتطلب بذل التركيز والجهد باستمرار. وعن ممارسته الفلسفية يكتب هوسرل قائلاً: «من الضروري وجود طريقة جديدة في النظر إلى الأشياء»؛ طريقة تُعيدنا مرارًا وتكرارًا إلى مشروعنا كي «نرى ما ينتصب أمام أعيننا، ونميّزه ونصفه»[18]. هذا هو أسلوب هوسرل المعتاد في العمل، وهو أيضًا تعريف مثاليٌّ للفينومينولوجيا.

* * *

لكن ما الفينومينولوجيا على وجه التحديد؟ إنها في الأساس منهج وليست مجموعة نظريات، ونَهْجُها الأساسي- وَلْنخاطر بتبسيط زائد- هو أمْرٌ يتكون من كلمتين: **صِفْ الظواهر** describe phenomena.

الرُّكْن الأول في هذا الأمر واضح: مهمة الفينومينولوجي **الوصف**. وهو نشاط دَاوَمَ هوسرل على تذكير تلاميذه بِفِعْله. ويعني به التجرُّد من حيْرات الفكر وعاداته وصيغه المكرورة، ومن الفرضيات والأفكار المتوارثة، كي نعود بانتباهنا إلى ما أسماه «الأشياء نفسها». يجب علينا تثبيت نظرتنا المحدِّقة إلى الأشياء والإمساك بها على نحو ما تظهر بالضبط، بدلاً من التفكير في فرضية وجودها.

الأشياء التي نصفها بهذه العناية تُسمَّى **ظواهر** phenomena، وهي الرُّكْن الثاني في الأمْر. كلمة **ظاهرة** phenomenon لها معنى خاص عند الفينومينولوجيين: فهي تشير إلى أي شيء عادي أو موضوع أو حتى حدث **كما يُقدِّم نفسَه لتجربتي**، بدلاً من التساؤل عما إذا كان يوجد أو لا يوجد في الواقع.

وعلى سبيل المثال، خُذْ فنجان قَهْوة (وهوسرل يحب القهوة؛ فقبل حديث آرون بوقت طويل عن فينومينولوجيا كوكتيلات المشمش، كان هوسرل يقول لطلبته في حلقاته الدراسية: «أعطني فنجان قهوتي، وأنا أستطيع أن أصنع منه فينومينولوجيا»[19]).

وإذن، ماذا يكون فنجان قهوة؟ ربما أُعرِّفه من حيث كيميائيته وبيولوجيا نبات البُنّ، ثم أُضيفُ ملخَّصًا عن كيفية زراعة حبوبه وتصديرها، وكيف يُعَدُّ، وكيف يمتزج الماء الساخن بالمسحوق ثم يُصَبُّ في وعاء له شكل محدد لتقديمه إلى فرد من أفراد النوع البشري فيرشفه من خلال الفمّ. كما أستطيع أن أحلِّل تأثير الكافيين في الجسد أو أناقش تجارة البُنِّ الدولية. يمكنني ملء موسوعة بحقائق من هذا القبيل، ولكني لا أزال غير قريب من قول ماذا يكون فنجان القهوة المحدد هذا، الماثل أمامي. وكذلك، إذا اتبعتُ الطريقةَ الأخرى، فاستحضرتُ تداعيات شخصية وعاطفية محضة، كما فعل مارسيل بروست Marcel Proust حين غمس قطع الكيك الصغيرة [المادلين] في كوب الشاي وكتب سبعة مجلدات عنها- فلن يتيح لي هذا فَهْمَ فنجان القهوة هذا، بوصفه ظاهرة محددة قائمة أمامي مباشرة.

وبدلاً من ذلك كله، فنجان القهوة هذا هو نكهة غنية، ذو رائحة فوّاحة؛ تتصاعد من على سطحه أبخرة متموجة بحركة كسولة. وما إن أرفعه إلى شفتيّ حتى ينساب سائله الرقراق بكل وزنه من داخل الفنجان ذي الحواف السميكة الذي أُمسكه بيدي. ثمة دفء يقترب، ونكهة داكنة كثيفة على لساني تبدأ بلذعة بسيطة قليلاً، يعقبها شعور

التلذّذ بدفء مريح ينتشر من الفنجان إلى جسدي، جالبًا الوعد بيقظة وإنعاش باقيَيْن. الوعد والأحاسيس المتوقعة والرائحة واللون والمذاق، هي كلها جزء من القهوة بوصفها ظاهرة. وتظهر كلها من خلال تجربتي.

إذا تعاملتُ مع كل هذا بوصفه عناصر «ذاتية» محضة تُستبعَد من أجل عناصر «موضوعية» في قهوتي التي أتناولها، فسأجد أنه لم يتبقَّ شيء من فنجان قهوتي بوصفه ظاهرة: أيْ كما يظهر لي في تجربتي معه بوصفي شاربَ قهوة. فنجان القهوة الذي أُجرِّبه بنفسي هو الفنجان الذي أستطيع الحديث عنه بيقين، أما كل ما يتصل بنمو الحبوب وكيميائيتها فهو كلام مُرْسَل. ولعله مثير للاهتمام كله، ولكنه لا يهم الفينومينولوجي في شيء.

ولهذا السبب، يقول هوسرل- من أجل وصف فينومينولوجي لفنجان قهوة- ينبغي أن أُنَحِّي جانبًا الفرضيات المجرّدة وأية تداعيات انفعالية متطفِّلة. حينئذٍ، يمكنني التركيز على الظاهرة الداكنة الفوّاحة الغنية الكائنة أمامي الآن. «الوضع جانبا» هذا setting aside أو «الوضع بين أقواس» bracketing out للإضافات التكهُّنية، هو ما يسميه هوسرل تعليق الحُكْم epoché؛ وهي كلمة مستعارة من الشكوكيين القدامى، يعني بها تعليقًا عامًا للحُكْم بشأن العالَم. وهو ما يشير إليه هوسرل أحيانًا بأنه «اختزال» فينومينولوجي: عملية تبخير للتنظير الإضافي بشأن ما يكونه فنجان القهوة «في الواقع»، بحيث نبقى فقط مع المذاق الكثيف والمباشِر: الظاهرة.

والنتيجةُ هي تحريرٌ كبير. الفينومينولوجيا تُحرِّرني للحديث عن القهوة من خلال تجربتي لها بوصفها موضوعَ بحثٍ [تحقيق] جادٌ. كما تُحرِّرني أيضًا للحديث عن مجالات عديدة لا تظهر خصوصيتها إلا حين أناقشها بطريقة فينومينولوجية. والمثال الواضح، القريب من حالة القهوة، هو خبير تذوُّق النبيذ؛ وهي ممارسة فينومينولوجية لطالما جرت من قبل، حيث تحتل القدرة على تمييز الخصائص التجريبية ووَصْفها، معًا، الدرجةَ نفسها من الأهمية.

وثمة موضوعات عديدة على هذه الشاكلة. إذا أردتُ أن أحدِّثكم عن مقطوعة موسيقية تمسُّ شغافَ القلب، فالفينومينولوجيا تجعلني أصفها بأنها مقطوعة موسيقية مثيرة للمشاعر، بدلاً من القول بأنها مجموعة اهتزازات وَتَرِيّة وعلاقات رياضية بين علامات موسيقية أُلْصِقُ بها انفعالاً شخصيًا. الموسيقى السوداوية تكون سوداوية؛ واللحن العذب يكون لحنًا عذبًا؛ هذه الأوصاف أساسية لما تكونه الموسيقى. والحق أننا نتحدث عن الموسيقى بطريقة فينومينولوجية طوال الوقت[20]. فحتى إذا وصفتُ

تعاقب العلامات الموسيقية بأنه «صاعد» أو «هابط»، فهذا يرتبط بما تحدثه الموسيقى في نفسي أكثر مما يرتبط بما تفعله الموجات الصوتية (التي تتكرَّر تقريبًا، أطول أو أقصر). إني أسمع علامات موسيقية تصعد سُلَّمًا غير مرئي. وأكاد أصعد من على الكرسي كلما استمعتُ إلى عمل رالف فون ويليامز Ralph Vaughan Williams «صعود اللارك»[21] The Lark Ascending؛ فأجد نفسي تُرفرف محلِّقةً. وليس هذا أنا، بل ما تكونه الموسيقى.

الفينومينولوجيا مفيدة في الحديث عن التجارب الدينية أو الصوفية: فنحن نستطيع أن نصفها بأنها شعور داخلي من دون حاجة إلى إثبات أنها تُمثل العالَم بدقة. ولأسباب مماثلة، تساعد الفينومينولوجيا الأطباءَ، فهي تُمكِّنهم من النظر إلى الأعراض الطبية كما يُجرِّبها المريض، بدلاً من اعتبارها مجرد عمليات فيزيائية. يستطيع المريض وَصْفَ ألم منتشر أو ألم ناتج عن الوخز، أو إحساس بالثقل أو الخمول، أو شعور بعدم راحة غامض في معدة مضطربة. مبتورو الأطراف يعانون غالبًا من أحاسيس «الطرف الشبحي» phantom في موضع الطرف المفقود؛ وتُتيح الفينومينولوجيا تحليل هذه الأحاسيس. وقد ناقش طبيب الأعصاب أوليفر ساكس Oliver Sacks تجارب من هذا النوع في كتابه الصادر عام 1984 «ساق للوقوف عليها» A Leg to Stand On، إذ يعرض فيه تجربة شفائه من إصابة شديدة في ساقه. فبعد فترة طويلة تَعافَى من تلف جسدي، ولكنه كان يشعر بساقه منفصلة عنه، كقالب من الشمع: كان يستطيع تحريكها، لكنها لم تكن تشعر مثله من الداخل. ثم عادت ساقه إلى وضعها الطبيعي بعد فترة طويلة من العلاج الطبيعي. فإذا لم يكن قد استطاع إقناع أطبائه بأن شعوره مهم فينومينولوجيًا، وأنه يرتبط بحالته الطبية بدلاً من كونه شذوذًا شخصيًا، فلربما لم يكن تلقى هذا العلاج، ولربما لم يستردّ السيطرة الكاملة على ساقه[22].

في كل تلك الحالات، يسمح «الوضع بين أقواس»، أو تعليق الحُكم كما يقول هوسرل، للفينومينولوجي بتجاهل مؤقت للسؤال «لكن هل هو حقيقي؟»، كي يتساءل عن كيف يُجرِّب شخصٌ عالَمه. تقدِّم الفينومينولوجيا طريقة منهجية للوقوف على التجربة البشرية. وتتيح للفلاسفة الحديث عن الحياة كما يتحدث عنها غير الفلاسفة تقريبًا، مع بقائهم في الوقت نفسه منهجيين ودقيقين دقة صارمة.

الدقة الصارمة مهمة هنا؛ فهي تُعيدنا إلى الرُّكن الأول من الأمر بـ **صِفْ الظواهر**. لا يمكن للفينومينولوجي أن يسمح لنفسه بالاستماع إلى مقطوعة موسيقية ويقول: «كم هي لطيفة!». إذ عليه أن يسأل: هل هي شجيّة؟ هل هي جليلة؟ هل هي هائلة سامية؟

الهدف هو العودة إلى «الأشياء نفسها»- إلى الظواهر مجرّدةً من حمولتها المفاهيمية- فنَستبعد الطبقةَ الهَشَّة أو المادة الخارجية الدخيلة حتى نصل إلى قلب التجربة. قد لا نصف فنجان القهوة وصفًا وافيًا. ولكن الوصف مهمةٌ تُحرِّرُ: فهو يعيدنا إلى العالَم الذي نعيش فيه. ويجعلنا نعكف عكوفًا فعَّالاً على أشياء ربما لا نفكر فيها عادةً بوصفها مادة للفلسفة: مشروب، أغنية سوداوية، قيادة السيارة، غروب الشمس، مِزاج مُعتَلّ، صندوق صور فوتوغرافية، لحظة سأم. الوصف يستردُّ هذا العالَم الشخصي بكل ثرائه، ويُرَتّبه حول منظورنا الخاص الذي اعتدنا مع ذلك ألا نلاحظه بأكثر مما نلاحظ الهواء.

وثمة أثر جانبي آخر: فمن الناحية النظرية يُحرِّرنا الوصفُ بالضرورة من الأيديولوجيات، السياسية أو غيرها. إذ تنطوي الفينومينولوجيا- حين تُلْزِمنا بالإخلاص للتجربة، وتَنْحية السلطات المرجعية الساعية دومًا إلى التأثير في الطريقة التي نُفسِّر بها تلك التجربة- على قدرة تحييد كل «النزعات» حولها، بدءًا من النزعة العلمية إلى الأصولية الدينية إلى الماركسية إلى الفاشية. فجميعها تُنَحَّى جانبًا من خلال تعليق الحُكْم، حتى لا تتطفل على الأشياء نفسها. وهذا يمنح الفينومينولوجيا حِدّة ثورية مذهلة، إذا مُورِسَت بشكل صحيح.

ولا عَجَبَ في أن الفينومينولوجيا يمكنها أن تكون مثيرة، ويمكنها أن تكون مُرْبِكة أيضًا، وقد انطوت في الغالب على مَسْحة من كليهما: الإثارة والإرباك. ويتضح خليط الإثارة والإرباك هذا من استجابة شاب ألماني اكتشف الفينومينولوجيا في أيامها الأولى هو كارل ياسبرز Karl Jaspers. ففي عام 1913، كان يعمل باحثًا في عيادة هايدلبرج للطب النفسي، بعد أن اختار السيكولوجيا مفضّلاً إياها على الفلسفة لأنه أحب عَيْنِيَّتَها ونَهْجها التطبيقي. لقد بَدَتْ له الفلسفة فاقدةً طريقها، أما السيكولوجيا فتقدِّم نتائج محددة بمناهجها التجريبية. ثم اكتشف فيما بعد أن السيكولوجيا شديدة الحِرَفية أيضًا: ينقصها الطموح الفلسفي الكبير. فانتابته مشاعر عدم الرِّضى عن أي منهما منفردًا. ثم ما لبث أن سمع عن الفينومينولوجيا التي تقدِّم أفضل ما فيهما معًا: منهجًا تطبيقيًا مصحوبًا بهدف فلسفي يسعى إلى فَهْم جِماع الحياة والتجربة. فكَتَبَ رسالةً حماسية ممزوجة بالإعجاب لهوسرل، ولكنه اعترف في رسالته بأنه غير مُتيقن بعد مما تَكونه الفينومينولوجيا، فردَّ هوسرل عليه برسالة يقول فيها: «أنت تستعملَ المنهج بالتمام والكمال. فابْقَ على ما أنت عليه. ولستَ في حاجة إلى معرفة ما يَكونه المنهج. فهذه مسألة صعبة حقًا»[23]. خمَّن ياسبرز، في رسالة إلى والديه، أن هوسرل لم يكن يعرف ما تَكونه الفينومينولوجيا أيضًا.

ورغم ذلك، لم يكن لهذا الشك أن يقلل من الإثارة. فالفينومينولوجيا، شأنها شأن الفلسفة كلها، حَمَّلت ممارسيها مقتضيات هائلة. يقول ياسبرز إنها اقتضت «**تفكيرًا مختلفًا**، تفكيرًا يُذكِّرني ويُنبِّهني ويُحْضِرني إلى نفسي ويُحوِّلني، من خلال المعرفة»[24]. تستطيع الفينومينولوجيا عمل كل هذا، وتعطي نتائج أيضًا.

* * *

إلى جانب ادعاء الفينومينولوجيين بتحويل طريقة تفكيرنا في الواقع، يَعِدون بتغيير طريقة تفكيرنا في أنفسنا. فهم يعتقدون أننا ينبغي ألا نحاول اكتشاف ما يَكونه العقل البشري، كما لو أنه جوهر من نوع ما. فبدلاً من ذلك، ينبغي أن ننظر فيما يفعله العقل، وكيف نمسك بتجربته.

التقط هوسرل هذه الفكرة من معلمه القديم فرانس برينتانو، أثناء أيامه التي قضاها في جامعة فيينا. في فقرة عابرة من كتاب «السيكولوجيا من وجهة نظر تجريبية» Psychologie vom empirischen Standpunkte، أشار برينتانو إلى أننا نتناول العقل من حيث «مقاصده» intentions، وهي كلمة مُضلِّلة، تبدو وكأنها تعني أهدافًا مُضْمَرة ينطوي عليها العقل. فبدلاً من ذلك، تعني كلمة «القصد» وصولاً أو بلوغًا عامًا، من الجذر اللاتيني in-tend الذي يعني انبسطَ نحو شيء أو نَزَعَ إلى شيء. عند برينتانو، هذا الانبساط نحو الأشياء، أو النزوع إليها، هو ما تفعله عقولنا طوال الوقت. فأفكارنا هي دائمًا أفكار عن شيء أو في شيء؛ كَتَبَ برينتانو يقول: في الحب يوجد شيء محبوب، وفي الكراهية يوجد شيء مكروه، وفي الحُكْم يوجد شيء مُثبَت أو منفيٌّ[25]. وحتى عندما أتخيل شيئًا لا يوجد، تظل بنيتي الذهنية بنيةَ الـ«عَنْ كذا» structure of «*about*-ness» أو الـ«في كذا» structure of «*of*-ness». إذا حلمتُ بأن أرنبًا أبيض يلاحقني وهو يراقب ساعة جَيْبه فإني أحلم بأرنب خيالي. وإذا حَدَّقت في الأعلى محاولاً إعطاء بنية الوعي معنىً، فإني أفكر في بنية الوعي. وباستثناء النوم الأعمق، ينخرط عقلي دومًا في هذه الـ«عن كذا» [أو الـ«بـ كذا» أو الـ«في كذا»]: عقلي ينطوي على «قصدية» intentionality بهذا المعنى. ثم بعد أن التقط هوسرل هذه البذرة من برينتانو، جعلها مركزيةً في فلسفته بأكملها.

فَلْنُجرِّبها الآن: إذا جرَّبتَ الجلوس لمدة دقيقتين وفكَّرتَ في اللاشيء، فمن المحتمل أن تحصل على إشارة واضحة إلى سبب كَوْن القصدية أمرًا جوهريًا للوجود الإنساني العَيْني. سيدور عقلك كالسنجاب يفتش عن طعام في حديقة، ثم ينجذب إلى وميض شاشة هاتف، وإلى نقطة بعيدة على الحائط، وقرْع كؤوس، وسحابة تُشْبِه

حُوتًا، وتذكُّر شيء قاله صديق بالأمس، ووخز في الركبة، وضغط آخر موعد لإنهاء عمل، وتوقُّع مُبْهم بطقس لطيف قادم، وتكتكة ساعة الحائط. وتهدف بعض تقنيات التأمل الشرقية إلى تهدئة هذا المخلوق المنطلق، ولكن الصعوبة القصوى في هذه التهدئة تُبيِّن شذوذ أن يكون هذا المخلوق خاملاً ذهنيًا. إذا تُرِكَ العقل لنفسه، سيمتد خارجًا إلى كل الاتجاهات ما دام مستيقظًا، بل يستمر في فِعْل ذلك حتى أثناء نومه في صورة الحلم.

إذا فهمنا العقل بهذه الطريقة، فهو لبس بشيء إطلاقًا سوى أنه «العَنَيَّة» الخاصة به. وهذا ما يجعل العقل البشري (وربما بعض عقول الحيوانات) مختلفًا عن أي كيان آخر يحدث بشكل طبيعي. فلا شيء آخر يمكنه أن يتعلَّقَ طيلة الوقت بأشياء كما يتعلَّقُ العقل: حتى الكتاب لا يكشف إلا عن ما يكون «متعلِّقًا به» للشخص الذي يلتقطه ويتصفَّحه أو يقرأه بتمعُّن، وعدا ذلك فهو وسيلة تخزين. أما العقل الذي يُجرِّب اللاشيء، أو يتخيل اللاشيء، أو يتأمل اللاشيء، فلا يمكن إطلاقًا أن يُقالَ عنه إنه عقل.

ارتأى هوسرل في فكرة القصدية طريقًا لتجنُّب لُغْزين كبيرين غير محلولين في التاريخ الفلسفي: قضية ما تَكونه الأشياء «حقًا»، وقضية ما يَكونه العقل «حقًا». فمن خلال قيامنا بعملية تعليق الحُكْم، أو وَضْع أي تأمل في كُنْه هذين الموضوعين [العقل والأشياء] بين أقواس، نتحرَّرُ للتركيز على العلاقة القائمة في المنتصف [بين العقل والأشياء]. فنستطيع تخصيص طاقاتنا الوصفية لرقصة القصدية اللانهائية التي تجري في حياتنا: دوَّامة عقولنا وهي تستولي على الظواهر النَّزَّاعة إليها- عقولُنا- واحدة بعد الأخرى فتُحَرِّكها على أرضيتها، هذه الدوَّامة لا تتوقف أبدًا ما دامت موسيقى الحياة تعزف.

ثلاث أفكار بسيطة- هي الوصف description، الظاهرة phenomenon، القصدية intentionality- قدَّمتْ إلهامًا يكفي لجَعْل مساعدي هوسرل يعملون كخلية النحل في غُرَفٍ مكتظة بهم لمدة عقود في فرايبورج. فمع كل الوجود البشري الذي ينتظر عنايتهم وانتباههم، كيف يمكنهم الإفلات من الأشياء التي يجب عليهم القيام بها؟

* * *

لم تَحْظَ الفينومينولوجيا الهوسرلية بالتأثير الهائل المباشر الذي حظيت به الوجودية السارترية، ولكنها غدت الأرضيةَ الأساسية التي حَرَّرت سارتر وغيره من الوجوديين للكتابة على هذا النحو المغامر عن كل شيء، بدءًا من جرسونات المقاهي مرورًا بالأشجار وانتهاءً بالأثداء. فبعد أن قرأ سارتر كُتُبَ هوسرل في برلين عام 1933، طوَّرَ تفسيره الجريء

لها، مع تركيزه بشكل خاص على القصدية، والطريقة التي تقذف بها القصديةُ العقلَ إلى العالَم وأشيائه. وهو ما يعطي العقلَ حريةً هائلة فيما ارتأى سارتر. فإذا كنا لا شيء سوى ما نفكر فيه، فلا يمكن لـ«طبيعة داخلية» محدَّدة سلفًا أن تعرقلنا. نحن مُتلوِّنون. وقد أعطى سارتر هذه الفكرة تحويلاً سارتريًا في مقالة قصيرة بدأ كتابتها في برلين، ولكنه لم ينشرها إلا في عام 1939، بعنوان «فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل: القصدية» Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité.

لقد تعلَّق فلاسفة الماضي، فيما يقول سارتر، بنموذج وعي «هَضْمي»، فاعتقدوا أن إدراك الشيء يتم بسَحْبِه إلى ماهيتنا، كما يسحب العنكبوتُ حشرةً إلى لعابه كي يذيبها. وأما مع قصدية هوسرل، فأنْ نكون واعين بشيء معناه أن ننطلق:

> إلى سَحْب النفس من ألفتها الباطنية اللّزجة، والتحليق إلى الخارج هناك، بما يتجاوز النفس، نحو ما ليس النفسَ. التحليق إلى هناك، إلى الشجرة، مظهر الشجرة الخارجي، لأنها تمتنع عليَّ وتقاومني، ولا يمكنني أن أفقد نفسي فيها بأكثر مما يمكنها أن تذيب نفسها فيَّ: خارجها وخارج نفسي... في هذه العملية نفسها، يُنَقَّى الوعيُ فيغدو واضحًا كعاصفة ريح هائلة. فلا يعود فيه شيء بعد، سوى دَفْعة الفرار بنفسه، والانزلاق خارج نفسه. فإذا كنتَ «تُباشِرُ» وعيًا، وهي مباشرة مستحيلة، فستلتقطك زَوْبَعةٌ وتقذف بك خارجًا إلى حيث توجد الشجرة وكل الغبار، لأن الوعي لا يوجد فيه «داخل». فالوعي خارج نفسه باستمرار، وهذا فرار مطلق ورَفْض منه أن يكون جوهرًا يُشكِّله بوصفه وعيًا. تَخيَّل الآن سلسلةً مترابطة من الدَّفعات التي تسحبنا من أنفسنا، فلا تترك لـ«أنفسنا» الوقت لتتشكَّل من ورائها، بل تقذفنا إلى أبعد منها على غبار العالَم الجافّ، على الأرض الخشنة القاسية فيما بين الأشياء. تَخيَّلْ أننا نحن المقذوف بنا بهذه الطريقة، قد تخلَّتْ عنا طبيعتنا في عالَم لا مبالٍ وعدائي ومُقاوِم. وما إن تتخيل ذلك حتى تدرك المعنى العميق لاكتشاف هوسرل الذي يعبر عنه بهذه العبارة الشهيرة: «كل وعي هو وعي بشيء»[26].

يرى سارتر أننا إذا حاولنا حَبْسَ أنفسنا داخل عقولنا، «في غرفة دافئة علينا موصدة»[27]، فسنكفُّ عن أن نوجد. ليس لدينا بيت دافئ مريح: الوجود المُلْقَى به على طريق مُتْرب هو التعريف الحقيقي لما نَكونه.

لقد أعطانا سارتر، على سبيل الهدية، استعارة صادمة مُروِّعة تجعل مقالته عن

«القصدية» تمهيدًا للفينومينولوجيا أكثر قابلية للقراءة والفَهْم من كل ما كُتِبَ عنها قَبْلاً، وهي أقصر تمهيد. والحق أن مقالته أفضل في القراءة والفَهْم يقينًا من أي شيء كتبه هوسرل. وذلك رغم وعي سارتر، حينئذٍ، بأن هوسرل ابتعد، لاحقًا، عن هذا التفسير للقصدية المتجه بها نحو الخارج[28]. كان هوسرل قد بدأ يتحول إلى نظرٍ في القصدية بطريقة مختلفة، فعَدَّها عمليةً تسحب كلَّ شيء عائدةً به إلى داخل العقل.

* * *

ارتأى هوسرل، منذ فترة طويلة، أن رقصة القصدية لا يمكن فَهْمها إلا على نحو ما تجري داخل عالَم الشخص المَطْويِّ فيه. وبما أن **تعليق الحُكْم** قد عَلَّقَ الأسئلةَ عمّا إذا كانت الأشياء حقيقية، فلا شيء سيقف في طريق هذا التفسير. حقيقي، غير حقيقي؛ داخل، خارج؛ ما الفرق؟ حين تأمَّل هوسرل في هذا، بدأ يحوِّل فينومينولوجيته إلى فرع من «المثالية» idealism، وهي تقليد فلسفي ينكر الواقع الخارجي ويُعرِّف كلَّ شيء بأنه نوع من الهذيان الشخصي.

وما دَفَعَ هوسرل إلى فِعْل ذلك، في العقدَين الأول والثاني من القرن العشرين، تَوْقُه إلى اليقين. فالمرء قد لا يتيقن من الكثير في العالَم، ولكن بمستطاعه التيقن مما يجري داخل رأسه. في سلسلة محاضرات ألقاها هوسرل في باريس، في فبراير عام 1929، وحضرها العديد من الفلاسفة الفرنسيين الشبان (ولم يحضرها سارتر ولا بوفوار)، عرض هوسرل شارحًا هذا التفسير المثالي، وأشار إلى أنه جعله قريبًا من فلسفة رينيه ديكارت القائل: «أنا أفكر إذن أنا موجود»؛ وهي نقطة بَدْء استبطانية لم توجد من قبل. ومَن يُرِدْ أن يكون فيلسوفًا- فيما يقول هوسرل- يجب أن يحاول مرةً، على الأقل، فِعْل ما فَعَله ديكارت: «الانسحاب إلى نفسه»[29]، وبَدْء كل شيء من الصفر، على أساس يقيني. ثم اختتم سلسلة محاضراته باقتباس من القديس أوغسطين St. Augustine:

لا ترغبْ في الخروج؛ عُدْ إلى نفسك.
الحقيقة تسكن في باطن الإنسان[30].

* * *

سيمرُّ هوسرل في وقت لاحق بتغيُّر آخر، يَنعطف به ثانيةً نحو ميدان خارجي مشترك مع الآخرين بمزيج ثريٍّ من التجربة المادية والاجتماعية. ففي سنواته الأخيرة، سيتكلم أقل عن الجوهر الداخلي inwardness لدى ديكارت وأوغسطين، ويتكلم أكثر عن «العالَم» الذي تحدث فيه التجربة. ولكنه إلى أن تهلّ تلك اللحظة، كان يبحث ضمن الداخل بشكل كامل تقريبًا. ولعل أزمات سنوات الحرب شحذت رغبته في منطقة

شخصية أبعد، رغم أن المحفِّزات الأولى سبقت موت ابنه في عام 1916، وستستمر المحفِّزات الثانية لوقت طويل بعده. ويظل النقاش، إلى يومنا هذا، يجري بشأن مدى أهمية عوامل تغيير اتجاه هوسرل، وإلى أي مدى أوغل منعطفُه المثالي.

لا ريب في تحوُّل هوسرل، أثناء نفوذه الطويل في فرايبورج، إلى مثالي بما يكفي لتنفير عدد قليل من أتباعه الرئيسيين. ومن بين أولئك الذين بَرِموا بهذا التحوُّل، في مرحلة مبكرة، إديث شتاين، وبعد فترة قصيرة من ابتعادها عن هوسرل أنهتْ أطروحتها للدكتوراه عن فينومينولوجيا التشارك الوجداني phenomenology of empathy التي قادتها إلى البحث في الصلات والروابط بين الناس في بيئة خارجية مشتركة، لا في بيئة انسحابية وانعزالية. في وقت مبكر من عام 1917، دخلت هي وهوسرل في نقاش طويل حول الموضوع، وهي تجلس على «أريكة جلد قديمة عزيزة على نفسه» حيث يجلس عادةً المُقرَّبون منه في مكتبه. تناقشا لمدة ساعتين من دون توصُّل إلى اتفاق[31]، ثم استقالت شتاين بعدها بفترة قصيرة من عملها مُساعِدةً لهوسرل، وغادرت فرايبورج.

كانت لديها أسباب أخرى لتَرْكه: أرادت مزيدًا من الوقت لعملها الخاص، وهو ما جعلته طلباتُ هوسرل أمرًا صعبًا. ولسوء حظها، ناضلت للعثور على وظيفة أخرى. مُنِعَتْ في البداية من منصب رسمي في جامعة جوتينجن لأنها امرأة. ثم حين أُتيحت وظيفة أخرى في جامعة هامبورج لم تتقدم بطلبٍ لشَغْلها لأنها كانت على يقين من أن أصلها اليهودي سيقف حائلاً: فالقسم فيه فيلسوفان يهوديان، وبدا أن هذا العدد هو حدوده[32]. عادت إلى مسقط رأسها، بلدة بريسلاو Breslau (الآن روكلو Wroclaw في بولندا)، وعملت على أطروحتها هناك. ثم تحوَّلت إلى المسيحية بعد قراءة السيرة الذاتية للقديسة تيريزا الأفيلاوية St. Teresa of Ávila، وفي عام 1922 صارت راهبةً كرملية[33]، وهو ما يُعَدُّ تحوُّلاً دراميًا[34]. منحها النظام الكرملي إعفاءً خاصًّا لمواصلة دراستها، وأوفدها في رحلات للحصول على كتب الفلسفة.

في تلك الأثناء، ترك رحيلها عن فرايبورج فجوةً في طاقم هوسرل. وفي عام 1918 – قبل أن يسمع سارتر عن أي من الفينومينولوجيين بوقت طويل، أو يفكر في الذهاب إلى ألمانيا– ملأ هذه الفجوة شاب آخر، فينومينولوجي مثير للإعجاب، اسمه مارتن هيدجر، سيَتسبَّبُ في إزعاجٍ للأستاذ أكبر بكثير مما أحدثته إديث شتاين الصريحة المتمردة.

ولو أن سارتر ذهب إلى فرايبورج عام 1933، وقَابَلَ كلاً من هوسرل وهيدجر، فلربما انصرف تفكيره إلى بداية جدّ مختلفة.

هوامش الفصل الثاني

(1) الغابة السوداء، وفيها مدينة فرايبورج ذات المباني القوطية تحيط بها مزارع الكروم. الغابة السوداء أثيرة في فلسفة هيدجر وملهمة له- المترجم.

(2) عن السكان وهواة التنزُّه والتزلّج في فرايبورج ثلاثينيات القرن العشرين، انظر: Martin S. Briggs, *Freiburg and the Black Forest* (London: John Miles, .1936), 21, 31

(3) Levinas, 'Freiburg, Husserl, and Phenomenology', in *Discovering Existence with Husserl*, 32- 46, this 32, 37.

(4) المرجع السابق نفسه. وأما عن قصة اكتشاف ليفيناس للفينومينولوجيا، انظر محاورة معه في: Raoul Mortley, *French Philosophers in Conversation* (London & New York: Routledge, 1991), 11- 23, this 11.

(5) Sartre, *War Diaries*, 123.

(6) المرجع السابق، ص 184.

(7) تحدّث عن لون شعر هوسرل زميلٌ مدرسة سابق له في ذكرياته كما وردت في: Andrew D. Obsorn, *The Philosophy of Edmund Husserl: in its Development from His Mathematical Interests to His First Conception of Phenomenology in Logical Investigations* (New York: Columbia University/ International Press, 1934), 11. وانظر أيضًا: Spiegelberg, 'The Lost Portrait of Edmund Husserl', 342، نقلاً عن ابنة هوسرل والصور المستنسخة للبورتريه.

(8) عن تشبيه هوسرل بصانع ساعات وحركة أصابعه، انظر: Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, 35، وأما تشبيهه بصانع ساعات فمنقول عن صديق هو Fyodor Stepun.

(9) حكى هوسرل هذه القصة لليفيناس الذي حكاها بدوره لـ S. Strasser محرِّر هوسرليانا (*Husserliana* I: xxix)؛ ورُوِيَتْ ثانيةً في: Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), 2.

(10) هذه العبارة سمعتها بوفوار وأوردتها في يومياتها: Beauvoir, *War Diary*, 161

.(18 Nov. 1939)

(11) Anderw D. Osborn, *The Philosophy of Edmund Husserl* (New York: Columbia University/International Press, 1934), 11.

(12) Husserl, 'Recollections of Franz Brentano" (1919), in *Shorter Works*, eds P. McCormick & F. Elliston (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), 342-8. See also T. Masaryk & K. Čapek, *President Masaryk Tells His Story* (London: G. Allen & Unwin, 1934), 104-5, and Moran, *Interoduction to Phenomenology*, 23- 59.

(13) فردان: مدينة فرنسية، دارت على أرضها أشهر وأطول معارك الحرب العالمية الأولى - المترجم.

(14) انظر بخصوص حزن هوسرل واكتئابه: Moran, *Introduction to Phenomenolgy*, 80- 81, and Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 360 (Husserl to Heidegger, 10 Sept. 1918), 401 (Husserl to Pfänder, 1 Jan. 1931).

(15) Borden, *Edith Stein*, 5.

(16) Stein, *Self-Portrait in Letters*, 6 (Stein to Roman Ingarden, 28 Jan. 1917).

(17) طريقة في الكتابة الاختزالية ابتدعها جابلسبيرجر عام 1817، وراجت في ألمانيا والنمسا لاحقًا- المترجم.

(18) Husserl, *Ideas*, 39.

(19) وَرَدَ في Moran, *Husserl*, 34، نقلاً وترجمةً عن رواية جيردا فالتر لسيمينار في عام 1917، انظر: Walther, *Zum anderen Ufer* (Remagen: Reichl 1960), 212. وفي المقابل، يفضِّل هيدجر فنجان الشاي، انظر: Walter Biemel, 'Erinnerungen an Heidegger', in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2/1 (1977), 1-23, this 10-11. وللمزيد من التفلسف المستجدّ عن القهوة، انظر: Scott F. Parker & Michael W. Austin (eds), *Coffee-Philosophy for everyone: grounds for debate* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2011), and David Robson, 'The Philosopher Who Studies the Experience of Coffee' (an interview with David Berman of Trinity

College, Dublin), BBC Future blog, 18 May 2015: http://www.bbc.com/future/story/20150517-what-coffee-says-about-your-mind.

(20) بخصوص الموسيقى والفينومينولوجيا، انظر على سبيل المثال: Thomas Clifton, *Music As Heard: a study in applied phenomenology* (New Haven & London: Yale University Press, 1983).

(21) «صعود اللارك»: عمل موسيقي، مستلهم من قصيدة بالعنوان نفسه. يحاكي اللحنُ الصعودَ التفاعلي لطائر اللارك المعروف بنشاطه الإيجابي وتفاعله بطريقة تصاعدية - المترجم.

(22) لمزيد من التفاصيل عن هذه التجربة، انظر: Sacks, *A Leg to Stand On*, 91, 96. وبخصوص الطب والفينومينولوجيا، انظر: S. K. Toombs, *The Meaning of Illness: a phenomenology of physician and patient* (Dordrecht: Kluwer, 1992), and Richard Zaner, *The Context of Self: a phenomenological inquiry using medicine as a clue* (Athens, OH: Ohio University Press, 1981). ومن أجل العديد من التطبيقات للفينومينولوجيا، انظر: Sebastian Luft and søren Overgaard (eds), *The Routledge Companion to Phenomenology* (London & New York: Routledge, 2012).

(23) بخصوص الرسائل بين ياسبرز وهوسرل، انظر: Jaspers, *Philosophy* I, (1955 epilogue) 6-7، الذي يُورِد رسائليهما؛ وانظر أيضًا: Kirkbright, *Karl Jaspers*, 68-9، الذي يُورِدُ رسالةَ ياسبرز إلى والديه، بتاريخ 20 أكتوبر 1911.

(24) Jaspers, *Philosophy of Existence*, 12.

(25) Prentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, 88.

(26) Sartre, 'A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology: intentionality', in *Critical Essays* (*Situations I*) 40-6, this 42-3 (originally published in 1939).

(27) المرجع السابق نفسه.

(28) صار سارتر واعيًا بذلك من قبل، فطوَّر تحليله لهوسرل إلى حد أبعد في كتيبه *The Transcendence of the Ego*, tr. A. Brown, foreword by S. Richmond (London; Routledge, 2004)، وطبعته الأصلية منشورة في *Recherches philosophiques* عام 1934.

(29) Husserl, *Cartesian Meditations*, 2. Also see Paul S. MacDonald, *Descartes and Husserl: the philosophical project of radical beginnings* (Albany: SUNY Press, 2000).

(30) Husserl, *Cartesian Meditations*, 157.

(31) عن المناقشة بينهما والأريكة القديمة العزيزة على هوسرل، انظر: Stein, *Self-Portrait in Letters*, 10-11 (Stein to Roman Ingarden, 20 Feb. 1917)؛ وانظر أيضًا Alasdair MacIntyre, *Edith Stein: a philosophical prologue* (London & New York: Continuum, 2006), 103-5. وأطروحتها في الدكتوراه: Stein, *On the Problem of Empathy*. ومُنِحَت درجة الدكتوراه في جامعة فرايبورج عام 1916، ونُشِرت في Halle عام 1917.

(32) انظر في هذا: Stein, *Self-Portrait in Letters*, 36 (Stein to Fritz Kaufmann, 8 Nov. 1919).

(33) الكرملية نظام كاثوليكي تصوّفي، نشأ أولاً في جبل الكرمل بفلسطين أثناء الحروب الصليبية. وأسَّست تيريزا الأفيلاوية 1515- 1582 ديرًا للكرمليات في أفيلا بإسبانيا عام 1562، وألحقت به عدة أديرة- المترجم.

(34) بخصوص تحوُّلها وسيرة حياتها بعدئذٍ، انظر: Borden, *Edith Stein*, 6-10.

3

ساحر من بلدة مِسْكيرخ

وفيه يظهر مارتن هيدجر، فنغدو مُتَحيِّرين بشأن الكينونة.

جاء تحدِّي مارتن هيدجر لهوسرل في السطور الافتتاحية من كتابه «الكينونة والزمان» Sein und Zeit الذي نشره في سلسلة هوسرل الفينومينولوجية المُسمّاة الكتاب السنوي [حَوْلية هوسرل الفينومينولوجية] Yearbook، في عام 1927. احتوت الصفحة الأولى على اقتباس من محاورة أفلاطون «السوفسطائي» The Sophist لا يبدو جارحًا:

> من الجلي الواضح أنكم ظللتم لأَجَلٍ طويل تعرفون ما تَعْنونه متى استعملتم تعبير «كينونة». لكن ما اعتدنا على الاعتقاد بأننا نفهمه، صِرْنا منه الآن في حِيْرة[1].

ويستمر هيدجر قائلاً إن الأشدَ إصابة بالحيْرة، من بين كل الأشياء المُحيِّرة في كلمة «كينونة»، فشلُ الناس في أن يَتحيَّروا بشأنها على النحو الكافي. فأنا أقول «السماء تكون زرقاء» أو «أنا أكون سعيدًا»، كما لو أن الكلمة الصغيرة [is] في المنتصف بلا أي أهمية[2]. لكني عندما أتوقف لأفكر فيها، أدركُ أنها تثير سؤالاً أساسيًا وغامضًا ملتبسًا. ماذا يعني القول بأن شيئًا يكون؟ معظم الفلاسفة أهملوا هذا السؤال؛ وأحد القِلَّة الذين أثاروه هو جوتفريد فون لايبنتس Gottfried von Leibniz، فصاغه في عام 1714 بهذه الطريقة: لماذا يكون أيُّ شيء، ولا يكون اللاشيء؟[3]. وبالنسبة إلى هيدجر، هذه الـ«لماذا» ليست سؤالاً من النوع الذي يلتمس إجابة من الفيزياء أو الكوسمولوجيا. وليس بمقدور نظرية الانفجار الكبير Big Bang أو الخَلْق الإلهي Divine Creation أن يَفيا السؤالَ حقه من الإجابة. فما يتساءل عنه السؤالُ يجعل العقلَ يجفل متردِّدًا. وإذا اضطُرِرتَ إلى تلخيص هَجْمة هيدجر الافتتاحية في كتابه «الكينونة والزمان» بكلمة واحدة، فربما تكون هذه الكلمة: «واو!». وهذه الـ«واو!» هي التي أدَّت بالناقد جورج شتاينر George Steiner إلى أن يطلق على هيدجر «أستاذ الدهشة العظيم»: الشخص الذي «يضع عقبة مُشِعَّة في طريق الواضح»[4].

هذه الـ«واو!»، بوصفها نقطة بَدْء جديدة للفلسفة، هي بحد ذاتها انفجار كبير. وهي أيضًا ازدراء كبير لهوسرل. إذ يُرَادُ لنا فَهم أن هوسرل وأتباعه هم أول مَن فشلوا في الاندهاش من الكينونة، لأنهم تراجعوا مُنْسحبين إلى التحديق في الجوهر الداخلي. لقد نسوا الواقع الغاشم البهيم الذي يجب على كل واحد منا أن يطأ بأصابع قدميه عليه باستمرار. يمتدح كتابُ هيدجر، بأسلوب مهذب، طرائق هوسرل الفينومينولوجية، فيُعبِّر عن امتنانه له بإهداء في الصفحة الأولى «صداقةً وإعجابًا»[5]. لكن من الواضح أن هيدجر يعني ضمنًا أن هوسرل وطاقم عمله دفنوا أنفسَهم في رؤوسهم، والرأس هي المحل الفعلي لعدم اليقين والانسحاب والانعزال، وكان من المفترض أن ينقذهم مفهوم القصدية من هذا. أفيقوا أيها الفينومينولوجيون! تَذكّروا الكينونة المنطرحة هناك وهنا، مِن تحتكم ومِن فوقكم، تضغط عليكم. تَذكّروا الأشياءَ نفسها، وتَذكّروا كينونتكم نفسها!

من الغريب أن يتأثر هيدجر أولاً، في افتراعه هذا الطريق، بقراءة فرانس برينتانو، لا بفقرته عن القصدية بل بأطروحته للدكتوراه التي تدور حول المعاني المختلفة لكلمة الكينونة في أعمال أرسطو[6]. فالفيلسوف الذي قاد هيدجر إلى الانتباه إلى الكينونة هو نفسه الذي قاد هوسرل إلى الانتباه إلى القصدية، ثمَّ إلى الانعطاف نحو الباطن.

* * *

اكتشف هيدجر أطروحة برينتانو عندما كان عمره ثمانية عشر عامًا، في بلدة مِسْكيرخ Messkirch مسقط رأسه، وهي ليست بعيدة عن فرايبورج، ولكنها في منطقة أعالي الدانوب من سوابيا Swabia. مسكيرخ بلدة كاثوليكية هادئة، تشرف عليها، من فوق قمة فسيحة، كنيسةٌ باروكية من طراز محلي. داخلُ الكنيسة– الحافل بألوان بيضاء وذهبية، وبقديسين وملائكة وأطفال مفعَمين بالبراءة يطيرون فوق السحاب– يأتي كالمفاجأة المبهجة بعد الخارج العابس الكالح والغابات الداكنة المَهيبة حول البلدة.

مارتن، المولود يوم 26 سبتمبر عام 1889، هو الطفل البِكْر، ومعه شقيقةٌ صُغْرى هي ماري، وأخ هو فريتس[7]. والدهم فريدريك مكلَّفٌ بالإشراف على ممتلكات الكنيسة وقرع نواقيس الصلاة ودفن الموتى في الفناء المخصص لذلك. عاشت العائلة في منزل بسيط ذي سقف منحدر يتوسط ثلاثةَ منازل، أمام الكنيسة مباشرة، ولا يزال قائمًا إلى الآن. كان مارتن وفريتس يساعدان في خدمة الكنيسة منذ عُمْر مبكر، فيقطفان الزهور للزينة ويصعدان درجات البُرْج كي يَدُقا أجراسه السبعة كل صباح[8]. وفي أعياد الميلاد يبدآن نشاطهما في وقت جدٍّ مبكر، فبعد شُرْب القهوة بالحليب وتناول الكعك بجوار

شجرة الكريسماس في المنزل، يعبران باحةً صغيرة إلى الكنيسة قبل الرابعة فجرًا، ثم يبدآن قرع الأجراس المُدوِّي فيستيقظ أهل البلدة جميعهم. وفي عيد الفصح، تسكت الأجراس، ويُحركان ذراعًا يجعل مطارق صغيرة ترتطم بالخشب، محدثةً قَعْقعة صاخبة.



مسكيرخ، حيث تظهر الكنيسة ومنزل هيدجر أوسط الثلاثة (photograph by author).

طَرقات المطارق على الخشب أو المعدن، يَرِنُّ صداها في عالَم مارتن، فوالده أيضًا هو الصانع الرئيسي للبراميل في المدينة وأدوات أخرى. (بحث سريع على شبكة الإنترنت ينبّهنا إلى أن صانعي البراميل اعتادوا صناعة «براميل وأوعية خشبية بأحجام مختلفة لحفظ الخمور والنبيذ، جرادل، قِرَب خضّ الحليب، حاويات خشبية للماء، البايب، أعقاب البنادق، الأوتاد»؛ وهي قائمة أشياء جميلة تبدو الآن حُلْمًا بعيدًا[9]). يخرج الأولاد إلى الغابة القريبة بعد انتهاء عمل الحطّابين، لالتقاط قطع الأخشاب الصغيرة التي يمكن لوالدهم استخدامها في ورشته[10]. كتب هيدجر فيما بعد إلى خطيبته يصف ذكرياته عن ورشة صناعة البراميل، وكذلك عن جدّه صانع الأحذية الذي كان يجلس على مقعده ذي الأرجل الثلاثة يدق المسامير في نعول الأحذية على ضوء الكلوب[11]. ويستحق كل هذا الوقوف عنده، لأن صور الطفولة تلك، ظلت مهمة لهيدجر طوال حياته، بأكثر مما يحدث عادة مع معظم الكُتّاب؛ فهو لم يتخلَّ عن ولائه للعالَم الذي تستحضره تلك الصور.



صانع براميل، من كتاب جان لويكين Jan Luyken «كتاب العلاقات التجارية» عام 1694.

بعد انتهاء مارتن، «الابن المساعد»، من أعماله يركض مارًّا بالكنيسة، فيعبر حديقة قلعة مِسْكيرْخ الفخمة كفخامة بناء الكنيسة، إلى الغابة، ويجلس على دِكّة خشبية غير مصقولة عند مطلع دَرْبٍ يمتد إلى أعماق الغابة، عاكفًا على واجباته المدرسية. الدِّكة والدرب يساعدانه على التفكير في أي نص معقَّد يستذكره؛ وفيما بعد كلما تعثر في مهمة فلسفية صعبة، فكَّر في العودة إلى الدكة في الغابة، حتى يتبيَّن طريقه[12]. امتلأت أفكاره دومًا بصور الأشجار الداكنة وضوء الغابة الأرقط المنسرب خَلَلَ أوراق الشجر إلى الدروب المنفتحة وفُسَح الغابة[13]. لقد أعطى كتبَه عناوين مثل «دَرْب غير مطروق» Holzwege و«علامات دَرْبٍ» Wegmarken. وتُرَجِّع صفحاتها أصداء رنين المطارق وقرع أجراس القرية الجليل، والحِرَف الريفية وخشونة العمل اليدوي وأحاسيسه.

وحتى في كتاباته اللاحقة الأكثر تساميًا- بل فيها بصفة خاصة- يميل هيدجر إلى التفكير في نفسه بوصفه فلاحًا من سوابيا، يعمل في النجارة وتخريط الخشب. لكنه لم يكن كآحاد الناس. فمنذ صباه، وُجِدَ به شيءٌ عَزلَه عنهم. كان طفلاً خجولاً، نحيفًا، أسود العينين، فمه صغير مزموم، وطوال حياته وَجَدَ صعوبة في مواجهة أعين الناس[14]. ومع ذلك، حاز سلطة غامضة على الآخرين. في مقابلة تلفزيونية، على قناة سي بي سي عام 1999، ذكر هانس جورج جادامر أنه سأل رجلاً عجوزًا في مسكيرخ عمّا إذا كان يعرف مارتن هيدجر في صباه، فأجاب الرجل:

«مارتن؟ نعم، أتذكره بكل تأكيد».

«كيف كان يبدو؟».

فأجاب الرجل: «أوه، ماذا يمكنني أن أقول؟ كان هو الأصغر والأضعف والأكثر جموحًا وعنادًا، والأكثر انعدام فائدة. لكنه كان يقودنا جميعًا»[15].

* * *

وما إن بلغ هيدجر أَشُدَّه حتى انتظم في المدارس الإكليريكية، ثم ذهب إلى فرايبورج لدراسة اللاهوت. ولكنه صادف في هذه الأثناء أطروحة برينتانو التي قادته إلى الانغماس في أرسطو، وإلى الانجذاب نحو البحث الفلسفي بدلاً من البحث الثيولوجي [اللاهوتي]. ثم عثر على نسخة من كتاب هوسرل «بحوث منطقية»، في مكتبة جامعة فرايبورج، فاستعارها واحتفظ بها في غرفته لمدة عامين[16]. فتَنَه أن فلسفة هوسرل لم تُلْقِ بالاً إلى الله. (لقد فصَلَ هوسرل إيمانه عن عمله، رغم كونه مسيحيًا). فدرسَ منهج هوسرل الداعي إلى الانتباه باستمرار إلى الظواهر ووصفها وصفًا دقيقًا.

ثم حذا حذو هوسرل فتغيَّر اهتمامه إلى الفلسفة وبدأ حياته المهنية بالعَيْش محاضرًا من خارج الجامعة بلا راتب شهري. وشأنه شأن هوسرل، كَوَّنَ عائلةً يكفلها: تزوج هيدجر إلفريد بيتري Elfride Petri في مارس عام 1917، وأنجبا ولدين، جورج وهيرمان. كانت إلفريد بروتستانتية، فالتزما بكل القواعد من خلال مكتب تسجيل زواج يتبع الديانتين، البروتستانتية والكاثوليكية، وبعد الزواج انقطعا عن كنائس الديانتين انقطاعًا كاملاً. كَفَّ هيدجر عن اعتبار نفسه مؤمنًا، رغم سهولة العثور على علامات الحنين إلى الأشياء المقدسة في أعماله. دام زواجهما رغم حوادث الخيانة الزوجية من الطرفين. ثم بعد أعوام عديدة، أفشى هيرمان هيدجر سرًّا سمعه من أمه قبل فترة طويلة: والده الحقيقي لم يكن مارتن هيدجر، بل طبيبًا كانت أمه على علاقة غرامية معه[17].

أثناء سنوات هيدجر الأولى في الدراسة والتدريس في جامعة فرايبورج، لم يكن هوسرل قد استقر في المدينة بعد؛ وما إن أقام فيها عام 1916 حتى بدأ هيدجر في التقرُّب إليه. استجاب هوسرل، في البداية، بطريقة مبهمة ورسمية، ثم صار مفتونًا بهذا الشاب الغريب، كما فُتِنَ به آخرون كثيرون. وبحلول نهاية الحرب، تأهَّب هوسرل متحمِّسًا كهيدجر لأن يتفلسفا معًا، بالمعنى اليوناني للكلمة symphilosophein التي تميل دائرتهما الأكاديمية إلى استعمالها[18].



مارتن هيدجر حوالي عام 1920؛ (PVDE / Bridgeman Images).

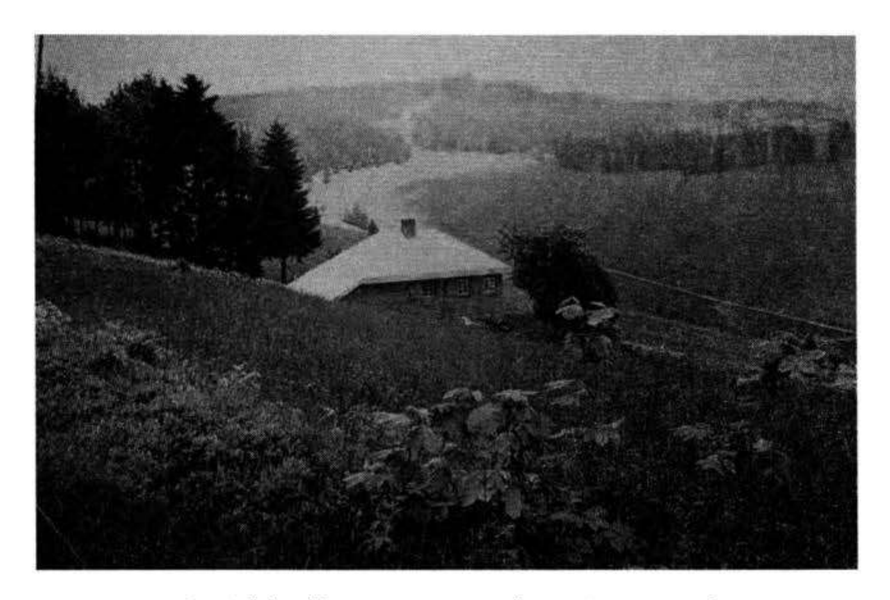
في ذلك الوقت، كانت كآبة عميقة لا تزال تكتنف هوسرل بسبب ابنه الذي قُتِل في الحرب؛ وكان هيدجر في سنٍّ مماثلة لأبنائه. (وبخلافهم، نجا هيدجر من التواجد على الجبهة بسبب ضعف قلبه، فأُعْطِيَ مهمات كمراقب مراسَلة ومساعد في محطة أرصاد جوية). أثر شباب هيدجر في نفس هوسرل تأثيرًا غير عادي حتى قال يومًا: «يا لشبابك من بهجة في نفسي»[19]. صار هوسرل متدفق العاطفة على نحو غير معهود، فذَيَّلَ رسالة واحدة بثلاث دفقات عاطفية، ثم أنَّبَ نفسَه على ظهوره بمظهر شيخ ثرثار[20]. في وقت لاحق، عاد هوسرل بذاكرته إلى الوراء، وتعجب من تَرْك نفسه يُفْتَنُ [بهيدجر على هذا النحو][21]، ولم يكن عسيرًا فَهْمُ السبب. في حفلة عيد ميلاده الحادي والستين، عام 1920، أطلقت مالفين هوسرل على هيدجر مازحةً «الطفل الفينومينولوجي»[22]. ولعب هيدجر بمرح دور الابن المُتبَنَّى، فأحيانًا يبدأ رسائله لهوسرل بـ«أبي الصديق العزيز». وذات مرة، كتب رسالة شَكَرَ فيها أسرة هوسرل على استضافتها له قائلاً: «شعرتُ بقبولي ابنًا حقيقيًا»[23].

في عام 1924، ساعد هوسرل هيدجر في الحصول على وظيفة براتب شهري في جامعة ماربورج Marburg، وهي ليست ببعيدة. مكث هيدجر فيها أربع سنين. ثم عاد في عام 1928 إلى فرايبورج، وقد بلغ من العمر تسعة وثلاثين عامًا، ليتولى الكرسي الشاغر بعد تَقاعد هوسرل، بتوصية من هوسرل مرة أخرى. كانت العودة مريحة: لم

يكن هيدجر سعيدًا في ماربورج، التي كان يطلق عليها «الحفرة الضبابية»[24]، وإن أعطت حياتَه المهنية دَفْعةً أولى كبيرة، وأثناء تواجده في ماربورج دخل في علاقة غرامية ثمِلة مع تلميذته حنة أرِنْدت Hannah Arendt.

أثناء سنوات ماربورج، استغلت إلفريد هيدجر ميراثها في شراء قطعة أرض على حدود الغابة السوداء في قرية توتناوبرج Todtnauberg، على بعد تسعة وعشرين كيلو مترًا من فرايبورج، تأخذ إطلالتُها على القرية والوادي هيئةَ حدوة حصان كبيرة. وصَمَّمتْ رسمًا لتشييد كوخ خشبي عليها، في حضن التلِّ، على سبيل الهدية لزوجها، فكانت العائلة تذهب معًا إلى الكوخ في كثير من الأوقات، لكن هيدجر قضى أوقاتًا يعمل هناك بمفرده[25]. وكان مما أعانه على التفكير المناظرُ الطبيعية المحيطة بدروبها المتقاطعة التي بدت لناظريه أروع مما كان يستشعره في طفولته، لولا تردُّد هواة التزحلق على الجليد والسيَّاح القادمين للتنزه، ولكن القرية في المساءات أو خارج الموسم صامتة هادئة، بأشجارها السامقة كحُكماء يطلون على بشر يلعبون أسفل التل. عندما يكون هيدجر هناك وحده، يمارس التزلّج والمشي، ويُوقِدُ نارًا يطهو عليها وجبات بسيطة، ويتحدث إلى جيرانه الفلاحين، ويمكث ساعات طوالاً إلى مكتبه يكتب على إيقاع هادئ، إيقاع رجل يقطع الأخشاب في غابة، كما قال لأرندت في رسالة عام 1925.[26]

بل الأكثر من هذا أن هيدجر جلب صورة الفلاح إلى عمله في المدينة أيضًا، فبدأ يرتدي ملابس كالزيّ التقليدي المصمَّم خصّيصًا لقاطني الغابة السوداء: معطف الفلاح بُنّي اللون، ذي طيات صدر عريضة وياقة عالية، ينسدل حتى الركبة. وهو ما أطلق عليه تلامذته مظهره «الوجودي» أو مظهره «الأخصّ الذي من شأنه» one's ownmost look؛ وعبارة «الأخصّ الذي من شأنه» إحدى عبارات هيدجر الأثيرة[27]. لقد وجدوه هزليًا، ولكنه لم يشارك في الدعابة لأن معنى المزاح عنده يقع في موضع بين الغريب وغير الكائن. ولم يكن هذا بالمهم؛ ذلك أن ملابسه ولهجته الريفية كلهجة فلاحي سوابيا، وجديّته، زادته كلها إبهامًا على إبهامه وإلغازًا على إلغازه. يذكر تلميذه كارل لوفيث Karl Löwith أن شخصية هيدجر «المنيعة» منحته سحرًا استحوذ على الفصل: فأنت لا تعرف متى تكون معه، لذا تتعلق بكل كلمة من كلماته[28]. وذكر هانس يوناس Hans Jonas الذي دَرَسَ مع هوسرل وهيدجر كليهما، في مقابلة إذاعية لاحقًا، أن هيدجر هو أكثر الاثنين إثارةً. وحين سُئل عن السبب أجاب قائلاً: «لأن هيدجر الأصعبُ على الفَهْم»[29].



كوخ هيدجر في توتناوبرج، رسم ديني ميللر ماركوفيتش
.Digne Meller Marcovicz

وفيما يقول جادامر، تَمثل أسلوب هيدجر المميز له في استثارة «دوامة لاهثة من الأسئلة» تتلاطم كالأمواج، حتى يلفها في النهاية بـ«غيوم داكنة عميقة من عبارات تومض برقًا»، تاركًا الطلبة وقد أخذتهم الصاعقة[30]. وكان في ذلك من السحر والغموض ما جعل الطلبة يبتكرون لقبًا آخر له: «ساحر صغير من بلدة مِسْكيرخ»[31]. ولكنه حتى في وسط غيومه وبَرْقه ورَعْده، يركز محاضراته عادةً على قراءات فاحصة دقيقة للفلاسفة الكلاسيكيين، الأمر الذي يتطلب تركيزًا شديدًا على النص. وطبقًا لذكريات حنة أَرِنْدت عن دراستها معه، علَّمهم هيدجر أن **يفكروا**، والتفكير يعني «الحَفْر»[32]. كان يُعبِّد طريقه وصولاً إلى جذور الأشياء، فيما تقول أرندت، ولكنه بدلاً من سَحْب الأشياء إلى النور يتركها راسخة، فلم يكن يفعل سوى فتح مسارات استكشافية تحيط بها: كدروبه المحبَّبة تجترح طريقها خَلَل الغابة. وبعد سنوات، سيأتي دانيل دينيت Daniel Dennett وأسبجيرن ستيجليتش بيترسن Asbjørn Steglich-Petersen، في «معجمهما الفلسفي» Philosophical Lexion، بموقف أقل تعاطفًا، ليصفا هيدجر بسخرية قائلَيْن إنه «جهاز هائل مضجر يثير الملل عبر طبقات سميكة»، كذلك قالا عنه: «اضطرارُنا إلى استعماله معناه الدَّفْن في مكان عميق»[33].

جورج بيشت Georg Picht الذي حضر حلقات هيدجر الدراسية، طالبًا عمره ثمانية عشر عامًا، يتذكر قوة تفكيره بوصفها شيئًا ملموسًا واضحًا تقريبًا. وهو ما يجعل هيدجر

كلما دخل قاعة المحاضرة يجلب معه هالةً من الخطر. فجاءت محاضراته على هيئة مسرحية: «خشبة مسرح مجهّزة ببراعة». كان يحثّ طلبته على التفكير، لا من أجل الحصول على إجابة بالضرورة. «اعتقدَ هيدجر أن قولَ أول ما يرد على الذهن عن الشيء دون تفكير، وهو ما نسميه اليوم «مناقشة»، لغوٌ فارغ. أراد لطلبته أن يتسموا بالاحترام لا أن يكونوا متملّقين». وعندما قرأتْ طالبةٌ، ذات مرة، ورقة لها تتخللها عبارات هيدجرية، قاطعها قائلاً: «لسنا هيدجريين هنا! فلْننتقل إلى المسألة التي بين أيدينا»[34].

ويظن بيشت أن بعض تلك الفظاظة والخشونة الهيدجرية هي رد فعل دفاعي: لقد شعر بالتهديد، سواء من الآخرين أو من داخل نفسه. «تاريخ الكينونة يشق طريقه فجأةً إلى الفردي الشخصي الذي يشق طريقه بدوره إلى المُفكَّر فيه». ذات مرة، أحس بيشت بالرعب مما يحتمل أن يكون عليه شخص كهيدجر: «كيف يمكن وصف هيدجر الشخص؟ إنه يعيش وسط مناظر طبيعية يُدوِّي فيها صوت الرعد. بينما كنا نتمشَّى في قرية هينترتسارتن Hinterzarten أثناء هبوب عاصفة شديدة، اقتُلِعَتْ شجرةٌ فطارت لمسافة عشرة أمتار أمامنا، فأوقفني هيدجر مشدِّدًا بيده على ذراعي، كما لو كنتُ أستطيع تخيُّل ما كان يعتمل في نفسه»[35].

ومع أن ذهن طلبته تفتق عن ملاحظات ساخرة استفزازية، فقد أدركوا أنهم يستأثرون بمزيّة مراقبة فلسفة تتطور على مهل. فعلى مدى منتصف العقد الثاني من القرن العشرين، بينما عقد هيدجر حلقات دراسية عن أفلاطون وأرسطو وكانط، كان ينعطف بكل نص إلى تأويل مبتكر وغير عادي، حتى شعر الطلبة بأن الصروح العظيمة التي شيّدها الفلاسفة السابقون تنهار إلى فُتات على مقربة من رؤوسهم. وكما تقول أَرِنْدت بإيجاز: «بدأ التفكير يعود إلى الحياة مرة أخرى؛ كنوز الماضي الثقافية التي يُعتقَد أنها ماتت يجري استنطاقها... ثمة مُعَلِّم هنا؛ والمرء يمكنه تعلُّم التفكير»[36].

ومن بين كل اللحظات المثيرة التي جرَّبوها، قلة منها تضارع ما حدث أوائل عام 1927. تلميذه هيرمان مورشن Hermann Mörchen يتذكر كيف وصل هيدجر إلى أحد سيميناراتهم، فـ«دون كلام وبطريقة مثيرة للترقب، كطفل يتباهى بلعبته المفضلة، عرض هيدجر ورقة تجريبية خارجة لتوِّها من الطابعة»[37]. كانت الورقة صفحة عنوان عمله المتميز «الكينونة والزمان»، وهو الكتاب الذي احتوى في افتتاحيته على دعوة عظيمة إلى الدهشة والعجب، تليها صفحات نص غريب لا يجافيه الصواب بشأن ما كتبه أي فيلسوف آخر قديم أو جديد.

***

إذن، ما الكينونة التي يريد منا هيدجر أن نندهش لها في كتابه «الكينونة والزمان»، وما الكائنات التي تنطوي على هذه الكينونة؟

كلمة هيدجر Sein [كينونة] لا يمكن تعريفها بسهولة، لأن ما تشير إليه لا يتطابق مع أي تصنيف أو مواصفات أخرى. فمن المؤكد أنها ليست شيئًا من أي نوع كان. كما أنها ليست خاصَّة عادية مشتركة بين الأشياء. فبمقدورك تعريف شخص بما تكونه «بناية» مشيرًا إلى الكثير من البنايات المتنوعة، بدءًا من الأكواخ في المروج إلى ناطحات السحاب؛ قد يستغرق الأمر وقتًا ولكنه في النهاية سيعرف ما البناية. ولكنك تواصِل إلى الأبد الإشارةَ إلى الأكواخ والوجبات والحيوانات ودروب الغابة وبوابات الكنيسة، والأجواء النابضة بالبهجة والسحب الرعدية اللائحة في الأفق، قائلاً في كل مرة: «انظر: كينونة!»؛ ومن الراجح أن تزداد حَيْرة مُحاوِرُك أكثر فأكثر[38].

ويلخص هيدجر ذلك بقوله إن الكينونة Being ليست بحد ذاتها كائنةً being. أيْ ليست كيانًا entity محدَّدًا يمكن وصفه بأي وصف دقيق. وهنا، يميز هيدجر بين الكلمة الألمانية Seiende [كائن being]، التي تشير إلى أي كيان entity مفرد، مثل فأر أو باب كنيسة، وبين كلمة Sein التي تعني الكينونة التي تنطوي عليها تلك الكائنات المفردة. (في الإنجليزية إحدى طرق الإشارة إلى الفرق بينهما هي استعمال الحرف الكبير B للإشارة إلى الكينونة). هذا الفرق [الاختلاف] يسميه هيدجر «الاختلاف الأنطولوجي» ontological difference- والصفة هنا من كلمة «أنطولوجيا» Ontology التي تهتم بدراسة ما يكون [ما يوجد]. وليس من السهل إبقاء هذا الفرق واضحًا في ذهن المرء، ولكن الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة Being والكائنات beings هو اختلاف مهم للغاية عند هيدجر[39]. فإذا خلطنا بين الاثنين فسنقع في أخطاء، من قبيل أن نُركِّز على دراسة الكيانات العَيْنية particular entities، كما تفعل السيكولوجيا أو حتى الكوسمولوجيا، ونحن نعتقد أننا ندرس الكينونة نفسها.

فعلى خلاف دراسة الكائنات، من الصعب التركيز على دراسة الكينونة، بل من السهل نسيان التفكير فيها. ولكن يوجد كيان عَيْني واحد ينطوي على كينونة لافتة للنظر بشكل أوضح من غيره، ذلكم هو نفسي، لأنه على خلاف السُّحب والبوابات أنا الكيان entity الذي يتساءل عن كينونته. بل يحدث أن يكون عندي فَهْمٌ للكينونة غامضٌ وبدائي وغير فلسفي، وإلا ما فكرتُ في التساؤل عنها[40]. وهذا يجعلني نقطةَ البدء الفُضْلى للتساؤل الأنطولوجي. فأنا الكائن being الذي تَرقى كينونته Being إلى مستوى السؤال، وأنا الكائن الذي على دراية إلى حد ما بالإجابة.

ومن ثم، سأكون أنا نفسي الدَّرْبَ. ولكن هيدجر يكرر تأكيد أن هذا لا يعني ضرورة الالتحاق بحلقات دراسية في العلوم الإنسانية كالبيولوجيا أو الأنثروبولوجيا أو السيكولوجيا أو السوسيولوجيا. فليست هذه العلوم سوى بحوث [تحقيقات] «أنطيقية»[41] ontical، إذ لا شيء لديها تسهم به في البحوث والتحقيقات الأنطولوجية. ومن الراجح أن هذه العلوم ليست سوى عراقيل في طريق بحثنا تزوِّده بأفكار لا تتعلق به، وشأنها شأن أنقاض الفكر التأملي التي أزاحها عن الطريق **تعليقُ الحُكْم** عند هوسرل. فإذا أردنا معرفة ما يكونه كائنٌ إنساني، ليس مناسبًا أن تُوصّل شخصًا بآلة قياس موجات الدماغ، أو نماذج تحليل السلوك. فمثلما تَحوَّل كارل ياسبرز من السيكولوجيا إلى الفينومينولوجيا لممارسة «**تفكير مختلف**»، يرى هيدجر أن سؤال الكينونة the question of Being إما أن يكون سؤالاً فلسفيًا حقًا، أو لا شيء إطلاقًا. والأكثر من هذا، ينبغي ألّا يكون فلسفيًا على غرار الطريقة القديمة في التفلسف، التي تركِّز بشكل ضيق على أسئلة بمستطاعنا معرفة الإجابة عنها. ثمة حاجة إلى بداية جديدة، جديدة.

بالنسبة إلى هيدجر، لا يعني هذا، البدءَ بالكينونة فحسب، بل ضمانَ يقظة دائمة وعناية أثناء التفكير أيضًا. وهيدجر يساعدنا بسخاء على تحقيق ذلك باستعمال نوع من اللغة مثبِّط للعزيمة.

فكما سيلاحظ قراؤه على الفور، يميل هيدجر إلى رفض المصطلحات الفلسفية المألوفة، مفضِّلاً عليها مصطلحات جديدة يصوغها بنفسه. فنراه يترك الكلمة الألمانية Sein [الكينونة]، كما هي تقريبًا، ولكنه حين يأتي إلى الحديث عن المُتسائِل، الذي تكون كينونته محل السؤال (أيْ، أنا بوصفي إنسانًا)، نجده يتجنب تمامًا الحديث عن الإنسانية أو الإنسان أو العقل أو النفس أو الوعي، بسبب الفرضيات العلمية أو الدينية أو الميتافيزيقية التي تنطوي عليها هذه الكلمات. وبدلاً منها، يتحدث عن «الدازاين» Dasein، وهي كلمة [ألمانية] تعني عادةً existence [«الوجود البشري العَيْني»] بطريقة عامة، وتتكون من da (هناك there) وsein (يكون to be). ومن ثَمَّ، تعني الكلمة الألمانية دازاين: «الكائن هناك» there-being، أو «هناك الكائن» being-there.

النتيجة مثيرة للإرباك والاهتمام على حد سواء. فقراءة هيدجر تجعلك تشعر بأنك (كما يحدث غالبًا) تتعرف على التجربة التي يصفها، وتريد أن تقول «نعم، ذلك هو أنا!». لكن الكلمة نفسها تعطفك عن تفسيره، وتجبرك على أن تبقى مُتسائِلاً. فما إن تعتاد على قول دازاين حتى تضعك الكلمة على منتصف الطريق إلى عالَم هيدجر. ومما

له أهمية أن المترجمين الإنجليز يميلون إلى تَرْك المصطلح بلغته الألمانية الأصلية؛ أما ترجمتها إلى الفرنسية بـ «réalité humaine» [الموجود الإنساني]، التي قدمها في وقت مبكر نوعًا ما هنري كوربان Henry Corbin فخلقت طبقة أخرى من الارتباك[42].

ويَتشكَّى المرء في كثير من الأحيان، لماذا لا يتحدث هيدجر بطريقة واضحة؟ فمصطلحاته المتشابكة المعقدة بدرجة غير طبيعية تدعو إلى محاكاتها بسخرية، كما فعل جونتر جراس Günter Grass في روايته «سنوات الكلب» Dog Years عام 1963، حيث تقع شخصية الرواية تحت تأثير فيلسوف لم يُذْكَر اسمه، فتتأمل بطاطس نصف ناضجة، «بطاطس باعثة على نسيان الكينونة»، وأثناء تطهير مواسير مياه المطبخ من القوارض تتساءل الشخصية مندهشةً: «لماذا توجد فئران وليس غيرها من الكائنات الأخرى؟ ولماذا يوجد أي شيء بدلاً من اللاشيء؟»[43]. ربما يعتقد المرء أن هيدجر، لو كان لديه أي شيء يستحق القول، لكان بمقدوره توصيله بلغة عادية.

ولكن هيدجر لا يريد أن يكون عاديًا، بل لا يريد التواصل بالمعنى المألوف المعتاد. لقد أراد أن يجعل المألوف غامضًا، وأن يُربِكنا إلى درجة التحيّر. يعتقد جورج شتاينر أن هدف هيدجر أن يُجَرَّبَ [يُقرَأ] من خلال «شعور الغرابة»[44] أكثر من أن يُفْهَمَ. وهو هدفٌ كتأثير «الانفصال» أو «التغريب» الذي يستعمله برتولت بريخت في مسرحه، المُصَمَّم لمَنْعك من الاندماج في القصة والسقوط في وَهْم الألفة[45]. لغة هيدجر تُبْقيك على حافّة. لغة دينامية، لحوحة متطفِّلة، وأحيانًا سخيفة، وفي كثير من الأحيان قوية؛ إذ تُقدِّمُ الأشياءُ في أي صفحة من كتاباته كالموجة المتلاطمة أو الطعْنة، أو كالكائن المنطرح مُلْقَىً به، كالشّق المفتوح أو الساطع. ويعترف هيدجر بأن طريقته في الكتابة تسبب بعض «الارتباك»[46]، ولكنه يعتقد أن هذا ثمن قليل في مقابل قَلْب تاريخ الفلسفة وإعادتنا إلى الكينونة.

وأما بالنسبة إلى القراء غير الألمان، فينضاف بعض الارتباك بسبب الترجمة. يحتفي الألمان بأبنية الكلمة الضخمة [جمع كلمات في كلمة واحدة]، على حين يميل الإنجليز إلى الخطوط الطويلة الموصولة التي تتدحرج بالطول كعربات السكك الحديدية غير الملتصقة. فمثلاً، عبارة «سؤال الكينونة» بالإنجليزية The Question of Being تكون باللغة الألمانية: Seinsfrage. بل الألمان أنفسهم لا يستوعبون بشكل مريح عبارة من قبيل: سَبْقُ الكينونة لنفسها حقًا في (العالم) بوصفها كينونة مع (كائنات نلاقيها في العالم)[47] Sich-vorweg-schon-sein-in- (der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnen-dem Seinden), or «ahead- of-itself-already-

being-in-(the-world) as being-together-with (beings encountered .within the world)»

إحدى طرق التفكير في هيدجر التعامل معه بوصفه مبدعًا أدبيًا، بل ربما روائيًا حداثيًا حتى. فبينما كنتُ أعمل على هذا الكتاب، عثرتُ- عن طريق دراسة كتبتها جانيت مالكوم Janet Malcolm بعنوان «حياتان»[48] Two Lives- على مقتطفات من رواية تجريبية لجيرترود شتاين Gertrude Stein بعنوان «صُنْع الأمريكيين» The Making of Americans. تبدأ شتاين كما لو كانت تروي ملحمةً عائليةً نموذجية، ولكنها تتخلى عن الأساليب التقليدية في الكتابة لتتأمل في شخصياتها على نحو الآتي:

أشعر دائمًا أن كل شخصية منها جوهرٌ أدْكَنُ وأشفُّ وأرقُّ وأكثفُ، كالطمي الأكثر دُكْنةً وصفاءً وملاسة وتكتُّلاً وحُبيبةً وتمازجًا وبساطةً... فأشعر دائمًا في كل شخصية منها بجوهر، يزيد حينًا، وينقص حينًا، ويَشِعُّ فيها كالحُبيبات البلورية تُحافِظُ على تماسكها معًا، أحيانًا بأقدار من هذا الجوهر الواحد، وأحيانًا بجواهر أخرى فيها... بعضها... مكوَّن من حُبيباتِ كينونةٍ هشَّة تُقرِّبُ شخصيةً من أخرى أو تُبْعِدُها عن أخرى، كما يشعر المرء بأن الحُبيبات التي تقرِّب الشخصيات من بعضها البعض تكون من كينونة أخرى فيها، بل أحيانًا من كينونة على النقيض تمامًا تقريبًا، وذلك لأن بعض الشخصيات تنصهر حُبيباتها البلورية في كينونة محيطة بها تحفظها من المساس، وفي بعضها الآخر تنتشر كينونةٌ شفافة انتشارًا يغلِّفها، بحيث لا يؤثر فيها كلُّ ما عرفَتْه وأحبَّتْ أن تعيشه، بل لا يؤثر فيها أيُّ تفاعل مع أي شيء مثير... بعض الشخصيات آحادٌ كاملة دائمًا رغم أن الكينونةَ فيها كتلةٌ طرية ذات بَشْرةٍ تُمسكها معًا، وتجعل منها واحدًا[49].

الـ«كينونة» فيها، كما توضِّح شتاين، «شيء أبيض لزج هُلامي غَرَوي مُبْهم، أو أبيض ينبض بالحياة شفافًا رائقًا حارًّا، وهذا كله ليس واضحًا تمامًا لي».

لن يعجب هيدجر عدمُ دقة شتاين، لكنه ربما يقدِّر معجبًا رؤيةَ كاتبة تمضي باللغة إلى حدودها القصوى لتفادي التأثيرات البليدة الناتجة عن الإدراكات العادية. وقد يعترف أيضًا بأن تميزها بين الشخصيات و«الكينونة» فيها، يُبشِّر بتصورها العام للاختلاف الأنطولوجي.

وهكذا، ثمة ما يدفع إلى التفكير في هيدجر بوصفه روائيًا تجريبيًا، أو شاعرًا. وذلك

رغم تمسكه بكونه فيلسوفًا وأن لغته ليست أدبية أو لعوبة، على حين يرفض فضيلة الوضوح الفلسفي التقليدي. استهدف هيدجر إحداث انقلاب في الفكر البشري وهَدْم تاريخ الميتافيزيقا، وافتتاح الفلسفة كلها من جديد. وبالنظر إلى هدف شامل متطرف وعنيف، كهذا، من المتوقع أن يمارس عُنْفًا على اللغة.

* * *

الانقلاب الأكبر الذي أحدثه كتاب «الكينونة والزمان» في الفلسفة المدرسية القديمة هو مقاربة سؤال الدازاين وكينونته بطريقة كان يُفترَض بهوسرل أن يفعلها: من خلال الحياة اليومية.

يعطينا هيدجر الدازاين من خلال ملابسه طوال أيام الأسبوع، إن جاز التعبير: ليس في يوم الأحد المفضَّل، بل في «اليوميّة العادية»[50] everydayness. أما الفلاسفة الآخرون فمالوا إلى البدء بالكائن البشري في حالته غير العادية [الغريبة] كجلوسه وحيدًا في غرفة يحدِّق في جمرات النار ويفكر، كما فعل ديكارت. ثم يستأنفون مستعملين تعبيرات بسيطة يومية [عادية] لوصف النتيجة. هيدجر فَعَلَ العكس. فتناول الدازاين في لحظاته الأكثر يوميةً وعاديةً، ثم تمكَّن من الحديث عنه بطريقة أكثر إبداعيةً [غير معتادة]. عند هيدجر، كينونة الدازاين اليومية هي الحقيقية هنا: إنها كينونة في العالم[51] Being-in-the-world أو In-der-welt-sein[52].

السمة الرئيسية لكينونة الدازاين اليومية، الحقة، في العالم، هنا، هي أنه مشغول عادةً بفعل شيء. فأنا لا أميل إلى تأمل الأشياء، بل ألتقطها وأتعامل معها. فإذا أمسكتُ بمطرقة، فليس من المعتاد، كما يقول هيدجر، أن «أحدِّق في المطرقة-الشيء»، بل الذي يحدث أني أُزاوِل فِعْلَ دقِّ المسامير (وهو يستعمل الكلمة المحبّبة لديه das Hammerding)[53].

الأكثر من هذا، أنا أقوم بالدقِّ لغرضٍ، كإنشاء خزانة لمجلداتي الفلسفية. وتستدعي المطرقة في يدي شبكةً كاملة من الأغراض والسياقات. فهي تكشف عن اهتمام الدازاين بالأشياء: انشغاله. ويستشهد هيدجر بأمثلة: إنتاج شيء، استعمال شيء، العناية بشيء، تَرْك شيء يذهب. وكذلك أيضًا الاهتمامات السلبية كإهمال شيء أو تَرْكه غير مُنْجز، وهي التي يسميها هيدجر أشكال اهتمام «ناقصة»، ولكنها تظل أشكال اهتمام. إذ تُبيِّن أن كينونة الدازاين بوجه عام هي كينونة «اعتناء». والتميز بين «الاعتناء» care و«الاهتمام» (Besorgen und sorge) تميز مُرْبِك، ولكن كليهما يعنيان أن الدازاين منغمس في العالم إلى مرفقيه، وأنه مشغول[54]. ولسنا هنا بعيدين عن كيركجارد وما

يلفت إليه الانتباه من أني لا أوجد فقط، بل لدي اهتمام بوجوديَ العَيْني أو انشغال وظيفي.

ويستمر هيدجر مشيرًا إلى أن اهتماماتي تقودني إلى فِعْل «أشياء نافعة» أو «مُعِدَّات»[55]: أدوات كالمطرقة. وتنطوي هذه الأدوات على كينونة خاصة يسميها هيدجر Zuhandenheit: «تحت اليد» readiness-to-hand أو handiness. فبينما أدقُّ المسامير، تنطوي المطرقة على هذا النوع من الكينونة بالنسبة لي. أما إذا ألقيتُ المطرقةَ، لسبب أو لآخر، وأخذتُ أُحدِّق فيها من حيث هي مطرقة، فستنطوي عندئذٍ على نوع مختلف من الكينونة هو: قائم في الأعيان Vorhandenheit أو presence-at-hand[56].

يرى هيدجر أن غلطة الفلاسفة الكبرى الثانية (بعد غلطة نسيان الكينونة) هي الحديث عن كل شيء كما لو كان قائمًا في الأعيان؛ وهو ما يعني فَصْلَ الأشياء عن طريقة «الاهتمام» اليومي التي نلاقيها بها معظم الوقت. هذه الغلطة تُحوِّلها إلى موضوعات للتأمل، تمارسه ذاتٌ غير مهتمة [غير منشغلة] ولا شيء تفعله طوال اليوم سوى التحديق في الأشياء. ثم نتساءل مندهشين لماذا يبدو الفلاسفة منفصلين عن الحياة اليومية!

بارتكاب الفلاسفة هذه الغلطة، تركوا بنيةَ كينونةٍ دنيوية worldly Being تنهار بأكملها، وفي الوقت نفسه نشأت لديهم صعوبة هائلة في إعادتها ثانيةً إلى الوجود العَيْني اليومي الذي ندركها فيه. ويُقوِّمُ هيدجر هذه الغلطةَ بمفهومه عن «الكينونة في العالم» حيث تتجلى الأشياءُ مترابطةً متعالِقةً. أما إذا تناثرت هذه البنية [التعالق]، فسنكون أمام حالة «ناقصة» أو ثانوية. ذلكم هو السبب في أن العالم المتكامل المترابط بسلاسة ينكشف ويتجلّى من خلال أفعال أبسط[57]. فالقلم مثلاً يستحضر شبكةَ كائنات تتكون من الحبر والورق والمكتب ومصباح الإضاءة، كما يستحضر بشكل أساسي أيضًا شبكةً تتكون من أناس آخرين أكتب عنهم أو لهم، وكل منهم له أغراضه الخاصة في العالم. وكما يكتب هيدجر في موضع آخر، المنضدة ليست منضدة فقط: إنها منضدة عائلية، حيث «يعمل الأولاد منشغلين»، أو لعلها المنضدة حيث «يُتَّخَذُ قرارٌ مع صديق مرةً، وحيث يُكْتَبُ عملٌ مرةً، وحيث يُحْتَفَلُ بعيد من الأعياد مرةً»[58]. نحن منهمكون اجتماعيًا بقدر ارتباطنا بالأداة. ومن ثَمَّ، كلُّ الكينونة في العالم- عند هيدجر- هي أيضًا «كينونة معًا» Being-with أو Mitsein؛ نحن نتعايش مع آخرين في «عالَم معًا»[59] with-world، أو Mitwelt.

ها هي ذي المشكلة الفلسفية القديمة المتعلقة بكيفية إثبات وجود عقول أخرى، قد انتهت الآن. فالدازاين يسبح في «العالم معًا» قبل وقت طويل من تساؤله عن عقول أخرى. الآخرون هم أولئك الذين «لا يميز المرءُ نفسَه عنهم في معظم الأحيان، والذين فيما بينهم يكون المرءُ أيضًا»[60]. تظل «الكينونة معًا» صفة مائزة حتى لدازاين حُطِّمَتْ سفينته على جزيرة غير مأهولة بكائن، أو حاول الابتعاد عن كل أحد بالعَيْش على قمة جبل؛ بما أن هذه المواقف محدَّدة أساسًا بالإحالة إلى رُفْقة دازاينات مفقودة. الدازاين الذي يعيش على قمة جبل يظل «كينونة معًا»، ولكنه يمثل حالة ناقصة من «الكينونة معًا»[61] (ويحبّ هيدجر هذه الكلمة: «حالة ناقصة» deficient).

ويضرب هيدجر مثالاً على وجود الكائنات معًا في العالَم: أنا أخرج بغرض المَشْي، وأجدُ قاربًا على الشاطئ. ماذا تعني كينونة القارب بالنسبة لي؟ إنه احتمال بعيد أن يكون القارب «مجرد» شيء، بمعنى «قارب/ شيء» أتأمله من زاوية مجرّدة لها الأفضلية. إذ بدلاً من ذلك، فأنا أصادف القارب بوصفه- أولاً- شيئًا نافعًا احتمالاً، والقارب- ثانيًا- في عالم هو شبكة تَجْمع أشياء، والقارب- ثالثًا- في سياق يكون فيه نافعًا بوضوح لشخص آخر، وإن لم يكن نافعًا لي. القارب يُنير الأداةَ والعالَم و«الكينونةَ معًا»، كلها مرة واحدة[62]. وأما إذا أردتُ أن أعتبره «شيئًا» ليس إلا، فبمستطاعي هذا، ولكني عندئذٍ أمارس عنفًا على كينونة اليومي everyday Being.

المثير للدهشة في هذا أن الفلسفة كان عليها أن تنتظر طويلاً شخصًا يقول أقوالاً كأقوال هيدجر. البراجماتيون الأمريكيون من أمثال تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce، وجون ديوي John Dewey، ووليم جيمس William James، درسوا الحياة البشرية بوصفها شأنًا عمليًا حيويًا، ولكنهم لم يشاركوا هيدجر في رؤيته الفلسفية الكبيرة، فقد مالوا إلى استعمال البراجماتية للهبوط بالفلسفة إلى الأرض، بدلاً من تذكيرها بمهامِّها وأسئلتها الكبرى. هوسرل شارك هيدجر في مستوى طموحه، لكنه رَحَّلَ كلَّ شيء إلى كهفه المثالي، ورأى هيدجر في صنيعه هذا غلطةً فادحة: لقد وضع هوسرل بين أقواس الأمر الخاطئ. لقد وضع الكينونةَ بين أقواس، وهي الأمر الذي لا غنى عنه.

هيدجر هو النَّقْضيُّ الكبيرُ في الفلسفة. في كتابه «الكينونة والزمان»، كينونة اليومي هي الأكثر «أنطولوجيةً»، بدلاً من الأشياء بعيدة المنال في الكوسمولوجيا أو الرياضيات. الاعتناء والاهتمام العمليان هما الأكثر أوليةً من التأمل. المنفعة أو الفائدة تأتي قبل التأمل؛ و«الكائنُ تحت اليد» يسبق «الكائنَ أمامي»؛ و«الكينونةُ في العالَم»

و«الكينونةُ مع الآخرين» Being-with-others تسبقان كلتاهما «الكينونةَ وحيدًا» Being-alone. فنحن لا نحلّق فوقَ الثراء الشديد لعالَم متشابك، فنحدِّق فيه من أعلى. بل نحن كائنون في العالم حقًا ومنهمكون فيه، نحن «مقذوفٌ بنا» هنا، وهذه «المقذوفية» يجب أن تكون نقطة البدء.

أو كما قال كاتب سيرة حياته روديجر زافرانسكي Rüdiger Safranski: «صاغ هيدجرُ الواضحَ بطريقة يمكن حتى للفلاسفة أن يفهموها»[63].

* * *

لم يَفُتْ إدموند هوسرل الانتباه إلى أن كتاب «الكينونة والزمان» موجَّه ضده إلى حد ما، رغم كلمات الإهداء والمديح. فقرأه عدة مرات كي يتأكد من ذلك. بعد أن قرأه بعناية للمرة الأولى، أخذه معه إلى بحيرة كومو Lake Como في إيطاليا حيث قضى عطلة صيف عام 1929، فعكف عليه عكوفًا، وكتب ملاحظات تعبر عن ظنونه في الهوامش، مثل: «هذا من قبيل المُحال». وتَكرَّرَ استعماله بكثرة لعلامة الاستفهام «؟»، أو علامة التعجب «!»، بل جمع بينهما «؟!»، عند مواضع كثيرة من الكتاب. ولكنه عندما احتجّ، تظاهر هيدجر بأن تفسيره للكتاب بوصفه هجومًا عليه «أمرٌ بلا معنى»[64].

لكن هيدجر في دخيلة نفسه، أمسى رافضًا الفلسفة الهوسرلية بأشد مما سبق. وحتى بينما كان هوسرل يكتب خطابات توصية حماسية لمساعدة هيدجر في الحصول على وظيفة، كان هيدجر يخبر الآخرين بأنه يعتبره معلِّمَه «السخيف المُضْحِك»[65]. في عام 1923، كتب هيدجر إلى كارل ياسبرز وقد صار نصيرَه: «إنه يرى نفسَه الرسولَ مؤسِّسَ الفينومينولوجيا. ولا أحد يعرف ماذا تكون هذه الفينومينولوجيا»[66]. (وبما أن ياسبرز اعترف منذ وقت طويل بأنه لا يعرف ماذا تكون الفينومينولوجيا، لم يكن بمستطاعه ردّ غَيْبَة هوسرل). ثم صارت اختلافات هوسرل وهيدجر جليةً بحلول عام 1927. فعندما جَرَّبَا التشارك في كتابة مقالة عن الفينومينولوجيا للنشر في الموسوعة البريطانية Encyclopaedia Britannica أوائل ذلك العام، اضطرا إلى الإقلاع عن الأمر بأكمله[67]. وكان السبب أن كلاً منهما استشعر أن الآخر لديه مشكلات تعبرٍ عن نفسه هو تعبيرًا واضحًا. ولم يكونا على خطأ في ذلك حينئذٍ. كانت المشكلة الأخطر أنهما صارا غير متفقين على كل نقطة تقريبًا في تعريف الفينومينولوجيا.

حمل هوسرل تمرّد هيدجر على محمل الجد فتأثر غاية التأثر. إذ كان هوسرل يتصوَّر العلاقة بينهما على نحو مختلف تمامًا! لقد تحدَّثا عن أن هيدجر سيتولَّى تركة هوسرل– تراثه من المخطوطات غير المنشورة– ويحمل فلسفته إلى المستقبل. وبعد

أن ساعده هوسرل في الحصول على وظيفة جامعة ماربورج، ساعده أيضًا على تولي مكانه في فرايبورج حين تقاعد، أملاً منه- كما اعترف لاحقًا- في طَوْي هيدجر تحت جناحه[68]. وبدلاً من ذلك، ومع تثبيت هيدجر [في الوظيفة الجديدة]، غدت فرايبورج مدينة عِلْمين للفينومينولوجيا. بدت نسخة هوسرل أقل إثارة شيئًا فشيئًا، وأما نسخة هيدجر فصارت دينًا.

يوم 8 أبريل عام 1929، ألقى هيدجر كلمة طويلة في احتفال عيد ميلاد هوسرل السبعين، انطوت على إيحاءات ضمنية مُهينة قليلاً، اكتست بمظهر التكريم والإجلال، إذ شدَّد على ضرورة أن تبذلَ فلسفة هوسرل نفسَها لإعادة التفكير حتى تغيِّر اتجاهها. وفي كلمة هوسرل التي ألقاها تعبيرًا عن شكره لهيدجر، صَادَقَ على كلامه قائلاً إنه بدأ في إنجاز مهمة ولكن معظمها لم يكتمل بعد. وثمة إيحاء ضمني آخر في كلمته، ألا وهو أنه على الطريق الصحيح، رغم ما يعتقده هيدجر، وينبغي على الجميع اللحاق به لإتمام المهمة[69].

كان سلوك هيدجر خسيسًا، بل توقَّعَ هوسرل أكثر من ذلك. لا شك في أن رغبة هوسرل في صَبِّ هيدجر في قالب هوسرلي مُصَغَّر من أجل الجيل الجديد كانت خانقة. فما من سبب للاعتقاد بأن على هيدجر اتّباعه دون تساؤل؛ فليست هذه هي الطريقة التي تتطور بها الفلسفة. في واقع الأمر، كلما كانت الفلسفة ثورية، «ثارت ضد» على الأرجح، حتى تتأهب- على وجه الدقة- لتحديات جِسام.

ولكن هوسرل لم يَرَ نفسَه من الحرس القديم في شيء؛ فلا بد أن يختلف عنه الجيل الجديد وينمو بطبيعة الحال؛ بل اعتقد أنه صار أكثر راديكالية عن ذي قبل، وليس بمستطاع الشباب أن يواكبوه. رأى نفسَه «زعيمًا بلا أتباع، أيْ: بلا متعاونين معه في الروح الجديدة للفينومينولوجيا المتعالية[70] transcendental phenomenology».

ارتأى هوسرلُ أن خطأ هيدجر الفلسفي يكمن في بقائه عند مستوى «الموقف الطبيعي» أو «الحسّ المشترك»[71]. وهي تهمة غريبة: فما الخطأ في ذلك؟ لكن هوسرل قَصَدَ أن هيدجر لم يتخلص من الفرضيات المتراكمة عن العالَم، التي ينبغي طَرْحها جانبًا من خلال **تعليق الحُكْم** epoché. هيدجر المتهوِّس بالكينونة، نسي القيامَ بخطوة أساسية في الفينومينولوجيا.

وأما هيدجر فارتأى أن هوسرل هو الذي نسي. فانعطافه نحو الداخل إلى المثالية أفاد أنه لا يزال يعطي العقلَ التأملي المجرَّد أولويةً، بدلاً من دينامية الكينونة في العالَم. وأوضح منذ الصفحات الأولى لكتابه «الكينونة والزمان»، أنه لا يريد إجراء بحث

نظري، كلا ولا تقديم قائمة تعريفات وبراهين، بل سيُجري بحثًا عَيْنيًا، بدءًا من أي فعل يفعله الدازاين في وقته الراهن.



هيدجر وهوسرل، (© J. B. Meltzler and Carl Ernst Poeschel) ؛1921.

وردَّ هوسرل عليه في محاضرة عام 1931 قائلاً إن ما يفعله هيدجر ليس سوى «أنثروبولوجيا»[72]. فالبدء من الدازاين الدنيوي العَيْني يعني تخليًا عن تطلعات الفلسفة العليا وبحثها عن اليقين. لم يكن بمقدور هوسرل فَهْم السبب في عدم اهتمام هيدجر بردِّه؛ ولم يكن هيدجر مهتمًا بما يعتقده هوسرل فيه. لقد غدا هيدجر شخصية أكثر سحرًا، وهو يبتعد عن معطف هوسرل.

* * *

يستحضر كتابُ هيدجر، «الكينونة والزمان»، أول ما يستحضر، عالمًا متلاحمًا من الضاربين بالمطارق السعداء، يتواصلون مع أقرانهم عبر كينونتهم معًا، وهم ينطوون في دواخلهم على فَهْم أولي مُبْهم للكينونة التي لم يتوقفوا برهةً للتفكير فيها تفصيلاً. لو كان هذا هو كل ما في جُعْبة هيدجر فلن يثير شغفَ أحد أو اهتمامه؛ ولو كان هذا هو كل ما يتعلق بالحياة البشرية فلن نهتم بالفلسفة مطلقًا. إذ مَن سيحتاج فلاسفةً في عالم

بسيط هذه البساطة؟ ولكن لحُسْن حظ أهل المهنة، تتعثر الأنشطة وتتحطم الأشياء. عندئذٍ، يبدأ هيدجر في تحليل ما يحدث مباشرةً.

فأنا أدقُّ بالمطرقة لأصنع صوانًا [خزانة صغيرة]؛ وأكادُ ألا ألقي بالاً إلى المطرقة إطلاقًا، بل يتركز وعيي على دخول المسمار في مكانه، وعلى مشروعي بوجه عام. وإذا حاولتُ كتابة فقرة عن هيدجر على الكمبيوتر، فلا أعير الأصابع أو لوحة المفاتيح أو الشاشة انتباهًا، ذلك أن اهتمامي ينساب من خلالها إلى ما أحاول إنجازه. ثم يحدث الخطأ في هذه الأثناء. يلتوي المسمار، أو يطير رأس الشاكوش بعيدًا عن يده الخشبية، أو يتعطل الكمبيوتر.

للحظة، أتوقف محدِّقًا ببلاهة في المطرقة المكسورة، أو أتفحص الكمبيوتر باحثًا عن مصدر الخطأ، وأنا أحملق غاضبًا في الأداة وأحرِّك أصابعي بعصبية على لوحة المفاتيح. عندئذٍ، تتحول «الكينونة التي في متناول يدي» إلى «كينونة قائمة أمامي»: شيء هامد جامد أحملق فيه ساخطًا. ويلخص هيدجر تغيُّر الحالة هذا بعبارة جذابة: «ثمة الكينونة القائمة أمامي، ولم يعد شيء في متناول يدي»[73].

والأمثلة على هذا، تبرز أمامنا فجأة في الحياة اليومية بشكل متكرر. في رواية نيكولسون بيكر Nicholson Baker وعنوانها «الميزانين» [الطابق النصفي] The Mezzanine، وصْفٌ فينومينولوجي لافت لاستراحة غداء دومبلي Dumbly، يشد دومبلي رباط حذائه ليربطه ولكن الرباط ينقطع. يحدِّق في طرف الرباط في يده، فتُومض في ذهنه حوادث مماثلة: اللحظة التي سحب فيها خيطًا ليفتح ضمادة إسعافات أولية، فانساب الخيط بدلاً من تمزُّق الورقة، أو اللحظة التي حاول فيها استعمال الدبَّاسة ولكنها بدلاً من أن تضغط على الدبوس وتَثنيه بإحكام من الناحية الأخرى، «تهبط بلا دبوس»، فتنكشف وتتجلّى بوصفها دبّاسة فارغة[74]. (قرأتُ الروايةَ منذ عشرين سنة، ولسبب ما يومض هذا الوصف الصغير في ذهني على الفور، إلى درجة أني نادرًا ما أجد دبَّاسة خالية من الدبابيس دون التذمر من أنها «تهبط بلا دبوس»).

يقول هيدجر إنه عندما تحدث أشياء من هذا القبيل، تكشف عن «استعصاء نضطرّ إلى شَغْل أنفسنا به»[75]. هذا الانكشاف يُنير المشروعَ بطريقة مختلفة، وفي الوقت نفسه يُنير السياقَ الكامل لاهتمامي به[76]. لم يعد العالَمُ آلةً تعمل بسلاسة، بل كتلة أشياء عنيدة [مستعصية] ترفض التعاون، وأنا في خضمِّه الآن، مذهول مُرْتبك. وهذه على وجه التحديد هي حال العقل التي يسعى هيدجر إلى إثارتها فينا حين نقرأ كلامه.

وحادثة بسيطة كحادثة دبَّاسة خالية من الدبابيس لا تسبب انهيار عالَمنا كله عادةً.

فبعد التخطي الناجح للحادثة، تتشابك الروابط مرة أخرى، ونستأنف سيْرَنا. ولكن يحدث أحيانًا فشل أوسع مدى، فقد تحفزني دبَّاسة فارغة إلى مساءلة حياتي المهنية بأكملها بل طريقي في الحياة.

وَصَفَ انهيارَ المعاني على هذا النطاق الواسع الكاتبُ المسرحي وكاتب الأوبرا النمساوي هوجو فون هوفمانستال Hugo Von Hofmannsthal في قصة عام 1902 تُرْجِمتْ تحت عنوان «رسالة السيد تشاندوس»[77] The Letter of Lord Chandos. فبواسطة التنكّر في صورة رسالة حقيقية كتبها أرستوقراطي إنجليزي عام 1603، تستحضر تجاربُ هوفمانستال الخاصة انهيارًا تتداعى فيه بنية الأشياء والناس الكلية من حوله إلى شظايا. ففجأةً، تبدو موضوعات الحياة اليومية لتشاندوس بوصفها أشياء يراها جدّ قريبة كما لو من خلال عدسة مكبرة، ومع ذلك يستحيل عليه تحديدها أو تمييزها. فهو يسمع ثرثرة الناس عن شخصيات وأصدقاء الحانة، ولكنه يعجز عن تكوين حكاية متماسكة مما يقولونه. تشاندوس غير القادر على حلِّ حالته أو الاعتناء بها، يجد نفسَه مُحدِّقًا لساعات في حجر مُغَطًّى بالطحالب، أو كلب يرقد تحت الشمس، أو جَرّافة متروكة في حقل. الروابط تمزّقت. ولا غرابة في أن نستدعي تجربةَ انهيارٍ من هذا النوع. فهي تبدو مألوفة لدى أي شخص عانى من الاكتئاب، وربما تطرأ أيضًا أثناء اضطرابات عصبية عديدة. ولكنها عند هيدجر حالةُ انهيار قصوى للكينونة اليومية في العالم، انهيار يجعل كل شيء متطفلاً لحوحًا مُفكّكًا، يستحيل الإغضاءُ عنه بتجاهلنا المَرِح المعتاد[78].

يعطينا هيدجر طريقة مختلفة لفهم السبب في أن الإحباط بطريقة غير مُتناسِبة، ربما يكون له أحيانًا وَقْعُ التواء المسمار تحت المطرقة، فتشعر بكل شيء منقلبًا عليك. إذا قذفتَ بذرة تفاحة نحو الصندوق وأخطأته- ولْنقتبس مثالاً من قصيدة فيليب لاركن Philip Larkin «سيِّئ بمسافة ميل» As Bad as a Mile- فليس الحاصل انزعاجًا فقط، فأنت لا بد ستنهض وتلتقطها من على الأرض؛ وإنما الحاصل أنك ستشعر بكل شيء يبدو غيرَ ملائم ومثيرًا التساؤل وغيرَ مريح. ولكنه بالأسئلة والانزعاج تبدأ الفلسفة.

كان هذا نوعَ الأمور الشخصية الملحاحة التي احتاجها الناس من الفلسفة في الأوقات العصيبة، وذلك أحد أسباب تحقيق هيدجر مثل هذا التأثير. نقطة انطلاق هيدجر هي الواقع بملابساته اليومية، ولكنه تحدَّث أيضًا بنغمات كيركجاردية عن أغرب تجارب الحياة: اللحظات التي تسير فيها الحياة على نحو خاطئ بطريقة فظيعة، بل اللحظات التي نواجه فيها أكبر الأخطاء، ألا وهو احتمال الموت. ويُجَرِّبُ الناس

طعم تلك اللحظات في حياتهم، حتى في أوقات السِّلْم والاستقرار. وأما في ألمانيا عشرينيات القرن العشرين، مع سقوط كل شيء في الفوضى ومشاعر الاستياء بعد الحرب العالمية الأولى، فكان بمستطاع كل شخص تقريبًا أن يتعرف في رؤية هيدجر على ما يعيشه شخصيًا.

* * *

بحلول عام 1929، انتشر الولع بهيدجر خارج فرايبورج وماربورج. وفي ربيع ذلك العام، تحدَّث في مؤتمر في منتجع دافوس Davos -على جبال الألب- على خلفية تحقيق رواية «الجبل السحري Der Zauberberg» لتوماس مان Der Zauberberg أفضل المبيعات عام 1924 وقت صدورها، وكان هيدجر قرأها من قبل[79]، واحتوت الرواية على معركة فكرية بين الناقد الإيطالي العقلاني لويجي سيتيمبريني Luigi Settembrini واليسوعي الصوفي السابق ليو نافتا Leo Naphta. ومن المغري رؤية أوجه شبهها بمواجهة جرت أحداثها بين نجميْ المؤتمر: هيدجر في مقابل عالم إنساني كبير في الفلسفة الكانطية والتنوير، هو إرنست كاسيرر Ernst Cassirer.

كاسيرر يهودي، طويل القامة، هادئ وأنيق، تسريحة شعره الأبيض لافتة وإن كانت دائرية منتفخة قديمة، تكاد تشبه خلية النحل. أما هيدجر فقصير، مراوغ ومقنع، ذو شارب مقصوص وشعر ممشط بشكل مسطح للغاية. تركَّزت مناقشاتهما على فلسفة كانط، لأن تفسيراتهما لهذا الفيلسوف اختلفت غاية الاختلاف. ارتأى كاسيرر أن كانط هو آخر ممثل كبير لقيَم التنوير: العقل والمعرفة والحرية. وأما هيدجر الذي نشر مؤخرًا كتابه «كانط ومشكلة الميتافيزيقا» Kant und das Problem der Metaphysik، فاعتقد أن كانط فَكَّك تلك القيم بإيضاحه أننا لا نستطيع الوصول إلى الواقع أو إلى أي معرفة حقيقية. وجادل أيضًا بأن اهتمام كانط الرئيسي لم يكن في الأساس بمسألة المعرفة إطلاقًا، بل بالأنطولوجيا: مسألة الكينونة.

ومع أن هذا السجال لم يسفر عن فائز واضح، فقد بدا طبيعيًا للعديد من المتابعين أن كاسيرر ينتمي إلى ماضٍ متحضِّر ولكن عفى عليه الزمن، وبدا هيدجر نبيَّ مستقبلٍ محفوف بالمخاطر ولكنه مثير نابض بالحيوية. مَن فَسَّر السجالَ بينهما بهذه الطريقة هو إيمانويل ليفيناس، وكان قد شَبَّ عن أيام تلمذته على يد هوسرل، فحَضَرَ المؤتمر مؤيدًا متحمسًا لهيدجر. وكما قال في مقابلة لاحقًا، بدا الأمر وكأنك ترى عالَمًا يأفل وآخر يبزغ[80].

توني كاسيرر Toni Cassirer، زوجة إرنست كاسيرر، وجدت هيدجر سُوقيًا.

فهي تذكر وصوله في أول المساء: حوَّلَ مجيئُه الرؤوسَ بالمعنى الحرفي للكلمة، حين وصل بعد اجتماع المشاركين الآخرين للاستماع إلى كلمة ما بعد العَشاء. فُتِح الباب، كما يحدث في رواية «الجبل السحري»، حيث اعتادت الفاتنة المثيرة كلافديا تشوتشات Clavdia Chauchat دخول غرفة الطعام متأخرةً عن الجميع فتغلق الباب بقوة دون اعتناء. ألقت توني نظرة فاحصة، فرأت رجلاً ذا عينين صغيرتين متألقتين. بدا لها كأحد العمال الإيطاليين الذين تدفقوا إلى الأراضي الألمانية في تلك السنوات، عدا أنه كان يرتدي ملابس [فلاحي] الغابة السوداء. بدا «فلاحًا جِلْفًا تعثّر في قاعة مَلَكية»[81].

ولكنها تبنّتْ وجهة نظر أكثر اعتدالاً عن بطانته المحيطة به لاحقًا، حين اقتحمت فجأة عرضًا أدائيًا أقامه الطلبة، يؤدون فيه المناقشة بطريقة ساخرة. أدّى ليفيناس دور إرنست كاسيرر، فغبّرَ شعرَه بمسحوق أبيض وبَرَمه [جعله دائريًا] في خصلات عالية كمخروط الآيس كريم. لم تجده توني كاسيرر مضحكًا. وبعد سنوات، اعتذر لها ليفيناس عن تصرفه المستهتر، وقد تخلى حينئذٍ عن تزلّفه لهيدجر، فضلاً عن أنه كان قد نضج بوجه عام[82].

بعد بضعة أشهر من ملتقى دافوس، في يوم 24 يوليو عام 1929، ألقى هيدجر محاضرة افتتاحية رائعة في فرايبورج، تحت عنوان «ما الميتافيزيقا؟» Was ist Metaphysik?؛ وهي النص الذي سيراه سارتر وبوفوار مترجَمًا عام 1931 من دون أن يفهماه. هذه المرة، كان هوسرل نفسه من بين الحشد الضخم الذي اجتمع للاستماع إلى أداء أستاذ جديد في الجامعة. ولم يخيب هيدجر الآمال. كانت محاضرة «ما الميتافيزيقا؟» احتشادًا مُبْهِجًا، واحتوت على أكثر أفكاره إثارةً، مستمدة من «الكينونة والزمان» بتوليفة مع أفكار جديدة. بل بدأت المحاضرة بما يشبه نكتة مقصودة، على سبيل المفاجأة من هيدجر:

> «ما الميتافيزيقا؟». يثير السؤال توقعات بمناقشة عن الميتافيزيقا. هذا ما سنتخلى عنه[83].

وأما بقية المحاضرة فمقارنةٌ بين العدم والكينونة، وتتضمن مناقشةً طويلة للحالات الوجدانية؛ وهي فكرة من أفكار هيدجر الرئيسية. فأحوال الدازاين تتراوح من الدهشة إلى السأم، أو ربما شعور جارف بالضيق والكدر كالذي وصفه كيركجارد بأنه قلق Angst – dread, or anxiety. وكل حالة منها تكشف العالَمَ في ضوء مختلف. ففي القلق يكشف العالم عن نفسه لي بوصفه شيئًا «موحِشًا» uncanny؛ والكلمة الألمانية

هي unheimlich التي تعني حرفيًا هنا «هذا ليس بيتي». فهي تكشف عن «غرابة الكائنات كليةً»(84). في غير بيتي هذا- اللحظة غير المألوفة- تفتتح حالةُ القلق الحركةَ التساؤلية الأولى في الفلسفة، ولا سيما هذا السؤال الكبير الذي يشكّل ذروة محاضرة هيدجر: «لماذا تكون كائناتٌ، ولا يكون اللاشيء؟»(85).

كان أداء هيدجر مرعبًا يثير مشاعر الحزن والتشاؤم. وكان محيّرًا أيضًا في مواضع، الأمر الذي زاد من تأثيره. ولما وصل إلى نهاية محاضرته، شعر أحد المستمعين- على الأقل- وهو هاينريك فيجاند بيتسِت Heinrich Wiegand Petzet- بأنه على وشك الانطراح أرضًا من دُوار النشوة. «أشياء العالَم تنكشف وتتجلّى بِأَلَقٍ مؤلم تقريبًا» فيما يقول بيتسِت. «للحظةٍ وجيزة شعرتُ كما لو أني ألقيتُ نظرةً خاطفة على الأرض وعلى أساس العالم»(86).

هوسرل كان الأقل نشوةً بين الجمهور. فالآن حُقَّ له أن يخشى من هيدجر الأسوأ: لم يعد هيدجر محتاجًا إلى حماية أو مساعدة، بل أصبح ذريّةً هائلة. بعدئذٍ بوقت قصير، كتب هوسرل إلى زميل له قائلاً إنه يشعر بضرورة رفض عمل هيدجر كليةً. وفي رسالة أخرى، بعد ثمانية عشر شهرًا، يعود بذاكرته إلى الوراء، فيكتب عن تلك اللحظة قائلاً: «توصّلتُ إلى استنتاج فاجع، ألا وهو أنه لا يوجد عندي، فلسفيًا، ما يربطني بهذا العمق الهيدجري الشديد»(87). كانت فلسفة هيدجر، فيما قرّر هوسرل، من النوع الذي تجب مكافحته مهما كان الثمن: كانت فلسفة من النوع الذي شعر بأنه مضطر إلى وَأدها، و«جَعْلها مستحيلةً إلى الأبد».

هوامش الفصل الثالث

(1) وَرَدَ في *Being and Time*, 19 /1. والاقتباس من محاورة أفلاطون السوفسطائي 244A، حيث يظهر عند مناقشة فعل الكينونة 'to be'. وألقى هيدجر سلسلة محاضرات عن محاورة السوفسطائي في جامعة ماربورج في العام الدراسي 1924-1925، حضرتها حنّة أرندت من بين آخرين: انظر، Heidegger, *Plato's Sophist*, tr. R. Rojcewicz & A. Schuwer (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997).

(2) انظر: *Being and Time*, 23 /4 (وهو ما يمنح إحساسًا بالمرح)؛ وفي ترجمة Stambaugh, 3 (تمنح إحساسًا بالسعادة).

(3) Gottfried von Leibniz, 'The Principles of Nature and Grace, Based on Reason' (1714), in *Discourse on Metaphysics and Other Writings*, ed. P. Loptson, tr. R. Latta & G. R. Montgomery, rev. P. Loptson (Peterborough, ON: Broadview Press. 2012), 103-13, this 108-9 (paragraph 7).

(4) Steiner, *Martin Heidegger*, 158.

(5) يرد المديح في كتاب *Being and Time* في الموضع 62/ 38، ويرد الإهداء في الصفحة 5.

(6) عن أطروحة برينتانو للدكتوراه، انظر: Heidegger, 'A Recollection (1957)', in Sheehan (ed.), *Heidegger: the man and the thinker*, 21-2. والأطروحة هي: Franz Brentano, *On the Several Senses of Being in Aristotle*, tr. Rolf George (Berkeley: University of California Press, 1973).

(7) وُلِدَت ماري هيدجر عام 1891، وماتت عام 1956. بخصوص تفاصيل عنها وعن والدة هيدجر، انظر: F. Schalow & A. Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 2nd edn (London: Scarecrow, 2010), 134. ووُلِد فريتس في عام 1894.

(8) عن قرع الأجراس وذكريات هيدجر، انظر: Heidegger, 'Vom Geheimnis des Glockenturms'، ضمن كتابه *Gesamtausgabe*, 13 (*Aus der Erfahrung des Denkens*, 113-16)؛ وانظر أيضًا Heidegger, 'The Pathway' in

Sheehan (ed.), *Heidegger: the man and the thinker*, 69-72, this 71; and Safranski, *Martin Heidegger*, 7. وبخصوص ذكريات أخرى من فترة مبكرة، انظر: Heidegger, 'My Way to Phenomenology', tr. Stambaugh, in On *Time and Being*, 74-82.

(9) هذه القائمة مأخوذة من الرابط:

https://en.wikipedia.org/wiki/Cooper_(profession).

(10) بخصوص جَمْع الخشب وغيره من الأعمال، انظر: Heidegger, 'The Pathway', in Sheehan (ed.), *Heidegger:the man and the thinker*, 69-72, this 69.

(11) عن ضوء الكلوب وغيره، انظر: Heidegger, *Letters to his Wife*, 5 (13 Dec. 1915).

(12) بخصوص الدَّكة والدَّرْب عند هيدجر، انظر: Heidegger, 'The Pathway', in Sheehan (ed.), *Heidegger: the man and the thinker*, 69-71, this 69.

(13) المنارة أو الفسحة المنيرة، مفهوم أساسي عند هيدغر ويمكن مراجعة شرحه في هامش رقم 23 صفحة 262 - المترجم.

(14) انظر في هذا: Löwith, *My Life in Germany*, 45.

(15) Gadamer interviewed in *Human, All Too Human* (BBC, 1999), episode 2.

(16) انظر بخصوص استعارة هيدجر لكتاب هوسرل مباحث منطقية: Safranski, *Martin Heidegger*, 25; Ott, *Heidegger*, 57.

(17) بهذا الخصوص انظر رسالته الواردة في: Heidegger, *Letters to his Wife*, 317.

(18) Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 357 (Husserl to Heidegger, 30 Jan. 1918).

(19) Ibid., 359 (Husserl to Heidegger, 10 Sept. 1918).

(20) Ibid., 361 (Husserl to Heidegger, 10 Sept. 1918).

(21) انظر بهذا الخصوص: Ott, *Heidegger*, 181 (Husserl to Pfänder, 1 Jan. 1931).

(22) Jaspers, 'On Heidegger', 108–9.

(23) Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 325 (Heidegger to Husserl,

.22 Oct. 1927)

.Ott, *Heidegger*, 125 (24)

(25) بخصوص كوخ توتناوبرج، انظر: Sharr, *Heidegger's Hut*. وكتب شار أيضًا عن بيت هيدجر في الضاحية، انظر: Sharr, 'The Professor's House: Martin Heidegger's house in Freiburg-im-Breisgau', in Sarah Menin (ed.), *Constructing Place: mind and matter* (New York: Routledge, 2003), .130-42

(26) عن إيقاع قطع الأخشاب في الغابة، انظر: Arendt & Heidegger, *Letters*, 7 .(Heidegger to Arendt, 21 March 1925)

(27) بخصوص عبارة هيدجر المفضّلة، انظر: Löwith, *My Life in Germany*, 45، وانظر أيضًا: Petzet, *Encounters and Dialogues*, 12. ويصف جادامر ملابسه التي يرتديها أثناء التزلُّج (حين ألقى محاضرة خاصة عن التزلّج في جامعة ماربورج)، ويقول إن الطلبة أطلقوا على ملابسه العادية «مَلْبَسُه الوجودي»: .Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, 49

.Löwith, *My Life in Germany*, 28 (28)

Hans Jonas, 'Heidegger's resoluteness and resolve', in Neske & (29) Kettering (eds), *Martin Heidegger and National Socialism*, 197-203, .this 198. (A radio interview)

(30) انظر في هذا: Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, 48.

.5–Löwith, *My Life in Germany*, 44 (31)

Arendt, 'Martin Heidegger at Eighty', in Murray (ed.), *Heidegger* (32) .*and Modern Philosophy*, 293-303, this 295-6

Daniel Dennett and Asjørn Steglich-Petersen, 'The Philosophical (33) .Lexicon', 2008 edn: http://www.philosophicallexicon.com

Georg Picht, 'The Power of Thinking', in Neske & Kettering (eds), (34) .*Martin Heidegger and National Socialism*, 161-7, this 161, 165-6

(35) المرجع السابق نفسه.

Arendt, 'Martin Heidegger at Eighty', in Murray (ed.), *Heidegger* (36) .*and Modern Philosophy*, 293-303, this 295

(37) وَرَدَ في: Safranski, *Martin Heidegger*, 147، نقلاً عن مخطوطة Hermann Mörchen's 'Aufzeichnungen'.

(38) بخصوص الإشارة إلى الكينونة، انظر: Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 35. وشرحي لها هنا مدين بالكثير لـ Magda King's classic *Guide to Heidegger's Being and Time*, 16.

(39) انظر بخصوص «الاختلاف الأنطولوجي» *Being and Time*, 26 /6. وأما عن كلمتي Being [الكينونة] وbeings [الكائنات]، فلا تستعمل الإنجليزيةُ هذا الزوجَ من الكلمات كما في الألمانية، لذا إما أن يستعمل المترجمون كلمة entity مقابل كلمة Seinende، أو يميزون بين 'being' و'Being' باستعمال الحرف الكبير. مكويري Macquarrie وربينسون Robinson يستعملان الطريقتين في التمييز، على حين تستعمل ستامباو Stambaugh كلمتي 'being' و'beings' ولكنها تضيف غالبًا الكلمتين الألمانيتين أيضًا.

(40) *Being and Time*, 25/6; 35/15.

(41) *Being and Time*, 71/45ff.

(42) انظر بهذا الخصوص: Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, tr. H. Corbin (Paris: Gallimard, 1938).

(43) عدَّلتُ الترجمة قليلاً عما هو وارد في: Günter Grass, *Dog Years*, tr. Ralph Manheim (London: Penguin, 1969), 324, 330.

(44) Steiner, *Martin Heidegger*, 11.

(45) لمزيد من التفاصيل، انظر: Safranski, *Martin Heidegger*, 155.

(46) *Being and Time*, 63/39.

(47) Heidegger, *Being and Time*, tr. Stambaugh, 312/327; Heidegger, *Sein und Zeit*, 327.

(48) انظر: Janet Malcolm, *Two Lives* (New Haven & London: Yale University Press, 2007), 126.

(49) كُتِبت الرواية بين عامي 1902 و1911، أي قبل أن يكتب هيدجر «الكينونة والزمان». وبخصوص الاقتباس: Gertrude Stein, *The Making of Americans: being a history of a family's progress* (Normal, IL & London: Dalkey Archive Press, 1995), 373, 383, 349.

(50) Being and Time, 37-8/16; 69/43.

(51) الكينونة في العالم: تعني أن الإنسان يقيم في العالم ويسكنه، لا بوصفه كائنًا منطرحًا فيه، بل دازاين بعبارة هيدجر، بمعنى أنه على صلة أساسية بالعالَم وبالكائن فيه كي يحقق مستطاع كينونته - المترجم.

(52) المرجع السابق، 78/ 52ff.

(53) انظر: Heidegger, *Sein und Zeit*, 69؛ وفي الترجمة الإنجليزية: 98/ 69.

(54) بخصوص التميز بين الاعتناء والاهتمام، انظر: *Being and Time*, 83-4/56-8.

(55) تترجم كلمة *das Zeug* إلى 'equipment' [التي نترجمها بالعربية إلى «معدات»] انظر: *Being and Time*, 97/68؛ ولكني أفضّل ترجمة ستامباو «الشيء النافع»، انظر: Heidegger, *Being and Time*, tr. Stambaugh, 68/68.

(56) عن تميز «الكينونة تحت اليد» في مقابل «الكينونة القائمة أمامي»، انظر: *Being and Time*, 98-9/ 69-70. ويستعمل ستامباو كلمة 'handiness' ترجمةً لـ Zuhandenheit، انظر: Heidegger, *Being and Time*, tr. Stambaugh, 69/69.

(57) انظر بخصوص انكشاف العالم: *Being and Time*, 149 / 114.

(58) عن مائدة هيدجر، انظر: Heidegger, *Ontology; the hermeneutics of facticity*, 69، وهو مقتبس في: Aho, *Existentialism*, 39.

(59) بخصوص *Mitsein*، انظر: *Being and Time*, 149/114. وبخصوص *Mitwelt*، انظر: *Being and Time*, 155/118.

(60) المرجع السابق: 154/ 118.

(61) المرجع السابق: 156-7/ 120.

(62) بخصوص مثال القارب، انظر: المرجع السابق، 154/ 118.

(63) Safranski, *Martin Heidegger*, 155.

(64) بخصوص إشارات هوسرل على جانبي صفحات الكتاب، انظر: 'Husserl's Marginal Remarks in Martin Heidegger, Being and Time', in Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (1927-1931), 258-422، وبخاصة الصفحات 238، 419، 422. وعن قراءة هوسرل، انظر: Sheehan, 'Husserl and Heidegger', in same volume, 1-32 وبخاصة الصفحة 29. وأما عن رد هيدجر بأنه «أمر بلا معنى» فانظر: Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 402

(Husserl to Pfänder, 1 Jan. 1931).؛ 258-4221931)l Phenomenology and the Confrontation with Heideggerl, Psychological and

Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 372 (Heidegger to Löwith, (65) .20 Feb. 1923)

Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 47 (66) .(Heidegger to Jaspers, 14 July 1923)

(67) توجد المسوّدة رقم B من مقالة هوسرل عن «الفينومينولوجيا» للموسوعة البريطانية، مع رسالة من هيدجر لهوسرل، في: Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 304-28. أما النسخة الأكمل بمسوّداتها المتنوعة فتوجد في: Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (1927-1931), 35-196، بتقديم شيان الذي يروي حكاية تعاون هوسرل وهيدجر. ونُشِر المدخل بترجمة سالمون C. V. Salmon في الموسوعة البريطانية 14th edn (London: Encyclopaedia Britanica Co., 1929). وبخصوص عدم التعبير عن نفسيهما بوضوح، انظر: Heidegger, *Letters to his Wife*, 108 (Martin to Elfride Heidegger, 5 Feb. 1927)، وKisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 402 (Husserl to Pfänder, 1Jan. 1931).

(68) بخصوص آمال هوسرل التي عقدها على هيدجر، انظر: Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 401-2 (Husserl to Pfänder, 1Jan. 1931).

(69) بخصوص كلمة هيدجر، انظر: Heidegger, 'For Edmund Husserl on his Seventieth Birthday' (8 April 1929), tr. Sheehan, in Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (1927-1931), 475-7, this 475. وبخصوص كلمة هوسرل في الرد على هيدجر، انظر: Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 418-20.

Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 402 (Husserl to Pfänder, (70) .1Jan. 1931)

(71) ينقل عنه فريدريك هاينمان قوله هذا عام 1931، انظر: Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, 48.

(72) انظر بهذا الخصوص: Husserl, 'Phenomenology and Anthropology' (a lecture of June 1931), in Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (1927-1931), 485-500, this 485.

(73) *Being and Time*, 103/73. German: Heidegger, *Sein und Zeit*, 73.

(74) انظر الرواية: Nicholson Baker, *The Mezzanine* (London: Granta, 1998), 13-14.

(75) *Being and Time*, 103-4/74.

(76) المرجع السابق: 105/75.

(77) Hugo von Hofmannsthal, 'The Letter of Lord Chandos', tr. Tania & James Stern, in his *The Whole Difference: selected writings*, ed. J. D. McClatchy (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2008).

(78) على سبيل المثال، يلفت ماتيو راتكليف الانتباه إلى تجربة جيمس ميلتون، ففي سرده عن الكآبة يصف انسحابًا يجعله حتى غير قادر على الاقتراب من الكرسي للجلوس عليه، لأن العالم «فقد طبيعته الاحتفائية»؛ ولعل هيدجر يقول هنا إنه لم يعد لديه اهتمام بالأشياء. انظر وصف ميلتون في: Gail A. Hornstein, *Agnes's Jacket* (New York: Rodale, 2009), 212-13، وMatthew Ratcliffe, 'Phenomenology as a Form of Empathy', *Inquiry* 55(5) (2012), 473-95. وانظر أيضًا الحالات التي ناقشها أوليفر ساكس في كتابه *The Man Who Mistooke his Wife for a Hat* (London: Picador, 2011).

(79) انظر بخصوص قراءة هيدجر لرواية الجبل السحري: Safranski, *Martin Heidegger*, 185. وجرت وقائع مؤتمر دافوس في الفترة من 17 مارس حتى 6 أبريل من العام 1929، بحضور حوالي 300 أكاديمي وطالب. انظر: Cassirer and Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*; Gordon, *Continental Divide*; Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger* (Chicago & La Salle, IL: Open Court, 2000), and Calvin O. Schrag, 'Heidegger and Cassirer on Kant', *Kant-Studien* 58 (1967), 87-100. وانظر أيضًا: Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, 5th edn, tr. R. Taft (Bloomington: Indiana

University Press, 1997). وبخصوص تأثير كانط في هوسرل وهيدجر، انظر: Tom Rockmore, *Kant and Phenomenology* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2011).

(80) انظر: F. Poirié, *Emmanuel Lévinas: qui êtes-vous?* (Paris: La Manufacture, 1987), 79. ولا يتفق الجميع على هذا التفسير الصارخ، انظر: Gordon, *Continental Divide*, 1.

(81) من أجل المزيد من التفاصيل، انظر: Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer* (Hildesheim: Gerstenberg, 1981), 181-3, tr. Peter Collier in P. Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger* (Cambridge: Polity, 1991), 48-9. موريس دي جوندياك Maurice de Gandillac الذي كان حاضرًا يشبِّه جاذبية هيدجر تشبيهًا صريحًا بجاذبية هتلر، انظر: Gandillac, *Le siècle traverse*, 134.

(82) بخصوص اعتذار ليفيناس، انظر: Gordon, *Continental Divide*, 326-7، نقلاً عن محاورة مع ريتشارد شوجرمان Richard Sugarman الذي تحدث إلى ليفيناس في عام 1973.

(83) Heidegger, 'What Is Metaphysics?', in *Basic Writings*, 81-110, this 95.

(84) المرجع السابق، ص 109. (وعن «الوحشة»، انظر أيضًا: *Being and Time*, 233/188).

(85) المرجع السابق، ص 112.

(86) Petzet, *Encounters and Dialogues*, 12.

(87) Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 398 (Husserl to Ingarden, 2 Dec. 1929), and 403 (Husserl to pfänder, 1 Jan. 1931).

4

الْهَمّ، والنداء

وفيه يعاني سارتر من كوابيس، وهيدجر يحاول التفكير، ويعتري كارل ياسبرز الفزعُ، أما هوسرل فيدعو إلى البطولة.

عزَّزت أداءاتُ هيدجر الساحرة في عام 1929 جاذبيتَه الفلسفية في بلد خرج لتوِّه من حرب أعقبتها أزمة تضخُّم عام 1923، ليغرق في كارثة اقتصادية أخرى. فشعر كثير من الألمان بأن الحكومة الاشتراكية التي استولت على الحُكم بنوع من الانقلاب في المراحل الأخيرة من الحرب، قد خدعتهم. تهامسوا فيما بينهم بشأن اليهود والشيوعيين، واتهموهم بالتآمر على تقويض القضية الوطنية. وبدا أن هيدجر يشاطرهم تلك الظنون. فهو أيضًا أصابته ألمانيا عشرينيات القرن العشرين بخيبة أمل وتشوُّش[1].

المراقبون الذين زاروا البلد خلال تلك السنوات صدمهم فقرُها، كما صدمهم ردُّ فعل الناس على أحوال البلاد بالتحول إلى أحزاب متطرفة يسارية ويمينية. عندما وصل ريمون آرون لأول مرة عام 1930، تحولت صدمته على الفور إلى سؤال: كيف تستطيع أوروبا تجنب السقوط في حرب أخرى؟[2]. وبعد عامين، كانت الفيلسوفة الفرنسية الشابة سيمون فايل Simone Weil تتجول عبر البلد، وأرسلت تقريرًا لصحيفة يسارية حول الفقر الشديد والبطالة اللذين مزَّقا نسيج المجتمع الألماني[3]. مَن لديهم وظائف انتابهم الخوف من فقدانها. ومَن لا يستطيعون تحمل تكاليف السكن صاروا مشرَّدين أو اعتمدوا على استضافة أقاربهم لهم، فأُصيبت العلاقات الأسرية بأسوأ درجات التوتر. الكارثة يمكن أن تحيق بأي شخص؛ «فأنت ترى كبار السنِّ بياقات مُنَشَّاة وقبّعات البَوْلَر[4] يتسولون عند مفارق الطرق الجانبية، أو يغنون بأصوات مشروخة في الشوارع». الشيوخ يعانون، والشباب الذين لم يعرفوا سوى ما يعيشونه لم يكن لديهم أي ذكريات طيبة تُعزِّيهم.

الاحتمالات الثورية للموقف واضحة، ودارت ظنون الجميع حول أيِّ الطرق ستسلك: طريق الشيوعيين أم نازية هتلر. تمنَّت فايل طريقَ اليسار، ولكنها تخوَّفت من

أنه في أوقات اليأس سيكون لمسيرات النازية، بزيِّها الموحّد ونظامها الصارم، جاذبيةٌ أشد من الأحلام الاشتراكية المبهمة عن المساواة. وكانت مُحِقَّةً في تخوُّفها[5]. ففي يوم 30 يناير عام 1933، رضخ الرئيس باول فون هيندنبورج Paul Von Hindenburg، وحكومته الائتلافية الضعيفة، للضغط فعَيَّنَ أدولف هتلر مستشارًا. أمسى هتلر، الشخصية الهامشية المضحكة، يتحكم الآن في البلد وفي كل مواردها. انتخابات يوم 5 مارس زادت من أغلبية حزبه. وفي يوم 23 مارس، منحه قانونُ تمكين جديد سلطةً شِبْه كلية. عزَّزها هتلر أثناء الصيف. وهكذا، بين دعوة آرون لسارتر بعد محادثة كوكتيل المشمش وانتقال سارتر فعليًا إلى برلين، تبدَّلت أحوال البلد تبدُّلاً حال دون التعرُّف عليها.

جاءت التغييرات الأولى سريعةً في الربيع، وأثّرت في الحياة الخاصة بطرق أكثر أساسيةً وتدخُّليةً. في مارس، منح النازيون أنفسَهم سلطات جديدة للقبض على المشتبه فيهم وتفتيش منازلهم في أي وقت. ابتدعوا قوانين تُبيح التنصُّتَ على التليفونات ومراقبة البريد؛ وهي خصوصيات عُدَّتْ سابقًا مقدسةً[6]. في أبريل، أعلنوا «مقاطعة» أعمال البيزنس اليهودية، وأقالوا جميع الموظفين العموميين المعتبرين يهودًا، أو لهم انتماءات مناهضة للنازية، من وظائفهم. حُظِرَت النقابات العمالية يوم 2 مايو. أول إحراق مَشْهدي للكتب حَدَثَ يوم 10 مايو. وحُظِرَتْ رسميًا كل الأحزاب السياسية يوم 14 يوليو عام 1933 عدا حزب الاشتراكيين القوميين.

راقب العديد من الألمان، وآخرون عبر أنحاء أوربا، تسلسل الأحداث السريع هذا، وقد انتابهم الرعب، بل شعروا بالعجز عن فِعْل أي شيء تجاهها. ولاحقًا، تعجبت بوفوار من أنها هي وسارتر لم يشعرا بقلق أوائل ثلاثينيات القرن العشرين من صعود النازية في ألمانيا؛ وهذا من شخصين صارا فيما بعد سياسيَّيْن عتيديْن[7]. قالت بوفوار إنهما كانا يقرآن الجرائد، ولكنهما اهتمّا في تلك الأيام اهتمامًا أكبر بقصص القتل أو حكايات الشذوذ السيكولوجي، كقتل الشقيقات بابين Papin لصاحب عمل يعملن خادمات عنده، أو قضية الزوجين التقليديين اللذين أحضرا إلى المنزل زوجين آخرين لممارسة جنس رُبَاعي، ثم انتحرا في اليوم التالي[8]. عُدَّتْ حوادث كهذه من غرائب السلوك البشري الفردي، على حين بدا صعود الفاشية أمرًا مجرّدًا. وكان لسارتر وبوفوار مواجهة مزعجة غير متوقعة مع الصورة الإيطالية للفاشية في صيف عام 1933، قبل سفر سارتر إلى برلين مباشرة. انتهزا فرصةَ عرض أسعار تخفيضي من السكك الحديدية الإيطالية فسافرا إلى روما، وبينما كانا يتمشيان حول الكولوسيوم[9] وَجَدَا

نَفسَيْهما وقد سُلِّطَ عليهما ضوءُ كشّاف، وحاصرهما رجال بقمصان سود مُصوِّبين أسلحة نارية إليهما. صدمهما الموقف، ولكنهما لم يضفيا عليه صبغة سياسية ذات بال[10].

ثم جاء عام سارتر في برلين، ولكنه قضى معظمه منهمكًا في قراءة هوسرل وآخرين، فلم يكد يلحظ في البداية العالم الخارجي. احتسى الخمر مع زملائه في التحصيل، وسار معهم في نزهات طويلة على الأقدام. في وقت لاحق، ذَكَرَ في مُفكّرته: «لقد اكتشفتُ من جديد عدم المسؤولية»[11]. وكلما مَرَّت أشهر عامه الأكاديمي، صارت اللافتاتُ الحمراء والسوداء ومسيرات كتيبة العاصفة SA [التابعة للنازي] ونشوب أعمال العنف بانتظام، أكثرَ إزعاجًا وإقلاقًا. في فبراير عام 1934، زارت بوفوار سارتر للمرة الأولى، فأحزنها ما آلَتْ إليه الأحوال في ألمانيا من اعتياد. ولكنها عندما ذهبت مرة أخرى في يونيو، وعادت مع سارتر من برلين عبر دريسدن وميونيخ ومدينة النازيين المفضّلة نوريمبرج، جعلتهما المسيرات العسكرية ومشاهد الوحشية الظاهرة نسبيًا في الشوارع، حريصَيْن على الخروج من البلد للفوز بالسلامة[12]. في هذه الفترة، بدأ سارتر يعاني من كوابيس يرى فيها أعمال شغب في المدن ودماء تسيل على أطباق المايونيز[13].

حالة القلق الممزوجة باللاواقعية، التي أحس بها سارتر وبوفوار، لم تكن استثنائية. فالعديد من الألمان شعروا بحالة مماثلة، عدا مَن تحولوا إلى النازي، أو مَن هم خصوم ثابتون، أو لديهم أهداف مباشرة. غرقت البلد في شعور حادّ أسماه هيدجر «الوَحْشة» Unheimlichkeit.

أحيانًا، يكون الأشخاص الأفضل تعليمًا هم الأقل ميلاً إلى حمل النازيين على محمل الجد، فيَرون فيهم عبثًا يحول دون بقائهم. كارل ياسبرز أحد الذين ارتكبوا هذا الخطأ، كما ذكر فيما بعد[14]، وقد لاحظت بوفوار وجود مواقف رفضٍ مماثلة بين الطلبة الفرنسيين في برلين[15]. وعلى أية حال، معظم الذين لم يتوافقوا مع أيديولوجيا هتلر سرعان ما تعلموا الاحتفاظ بوجهة نظرهم لأنفسهم. حين يمر موكب نازي في الشارع، فهم إما يتجنبون رؤيته أو يؤدون التحية الواجبة كأي شخص آخر، قائلين لأنفسهم إن حركة التحية برفع اليد لا تعني شيئًا ما داموا لا يؤمنون بها. وكما كتب السيكولوجي برونو بيتلهايم Bruno Bettelheim فيما بعد عن هذه الفترة، قِلَّةٌ ستخاطر بحياتها لمناهضة شيء صغير كرفع الذراع تحيةً[16]؛ ورغم ذلك يكشف هذا التصرف عن تآكل قدرات الناس على المقاومة وفقدان الشعور بالمسؤولية والكرامة على السواء.

الصحفي سيباستيان هافنر Sebastian Haffner، وهو طالب قانون في ذلك الوقت، استعمل أيضًا كلمة «مُوحِش» في يومياته، وأضاف أن «كل شيء يحدث بتأثير نوع من الخَدَر. الأحداث المروِّعة موضوعيًا أفرزت استجابة انفعالية ضعيفة باهتة. فارتُكِبتْ جرائم القتل وكأن صبيًا في المدرسة يمزح. تَقبَّلَ الناسُ الإذلالَ والانحطاطَ الأخلاقي بوصفه حوادث صغيرة [تافهة]»[17]. ويعتقد هافنر أن الحداثة بحد ذاتها مَلومة نوعًا ما: الناس استعبدتهم عاداتُهم فصاروا مشدودين إليها، وإلى وسائل الإعلام، متناسين التوقف والتفكير، أو تعطيل روتينهم اليومي بما يكفي للتساؤل عما يجري.

عشيقة هيدجر وتلميذته السابقة، حنة أَرِندِتْ، ستقول في دراستها عام 1951 «أسس التوتاليتارية» The Origins of Totalitarianism، إن الحركات التوتاليتارية أو الشمولية ازدهرت- جزئيًا على الأقل- بسبب هذا التشظي في الحياة الحديثة، الذي جعل الناس أكثر طواعيةً لاكتساح الديماجوجيون لهم[18]. وفي موضع آخر، تصوغ أرندت تعبير «عاديَّة الشرّ» [تفاهة الشرّ] the banality of evil لتصف به قصور الوعي الأخلاقي الشخصي في أشد حالاته تطرفًا[19]. اجتذب هذا التعبيرُ نقدًا، لأنها طبّقته أساسًا على أدولف آيخمان[20] Adolf Eichmann صاحب النشاط الواضح في الإبادة الجماعية، ومُدبِّر الهولوكوست الذي قطع في الجُرْم شوطًا أبعد بكثير من مجرد قصوره عن تحمُّل المسؤولية. ولكن أرندت كانت صادمةً بتحليلها: ففيما تقول، إذا لم تستجبْ بما يكفي في الأوقات المطلوبة، فأنت تكشف عن فقر الخيال والاهتمام، وهو خطير خطورة اقتراف إساءة عَمْدية. وفي هذا، عصيانُ أَمْرٍ تعلمته من هيدجر منذ أيامها في جامعة ماربورج: فَكِّرْ![21].

لكن ما الذي يكونه، أن تفكِّر؟ أو كما سيتساءل هيدجر في عنوان مقال لاحق، «ماذا يعني التفكير؟» Was heisst denken?؛ وهو ما يمكن ترجمته إلى «ما الذي ندعوه تفكيرًا؟» What does one call thinking?، أو «ما الدعوة إلى التفكير؟» What calls for thinking?: وهو لَعِبٌ بالكلمات تسمح به اللغة الألمانية[22]. ربما نتوقع من هيدجر- بإلحاحه على نفض غبار النسيان ومساءلة الواقع اليومي- أنه سيكون الفيلسوف الأفضل من كل الفلاسفة في التفكير الجيد ودعوة أبناء بلده إلى الاضطلاع بمهمة الانتباه المسؤول.

وذلك ما اعتقد هيدجر أنه يفعله حقًّا. ولكنه لم يفعله بالطريقة التي تمنّتها أرِندت، أو تمنّاها ياسبرز أو هوسرل، أو معظم قرائه اللاحقين.

* * *

احتوى كتاب «الكينونة والزمان» على فكرة واحدة كبيرة- على الأقل- كان ينبغي استعمالها في مقاومة التوتاليتارية. يقول هيدجر إن الدازاين يميل إلى السقوط تحت سطوة ما يُسمَّى عموم الناس[23] das Man أو «الْهُم» the they؛ وهو كيان غير شخصي يحرمنا من حرية التفكير لأنفسنا. ويتطلب العَيْشُ على نحو أصيل أن نقاوم هذا التأثير أو أن نفوقه دهاءً؛ وليس هذا بالأمر اليسير، لأن «عمومَ الناس-الْهُمْ» كيانٌ ضبابي [غائم غامض]. إن كلمة Man في الألمانية لا تعني ما تعنيه كلمة Man في الإنجليزية (التي تعادلها بالألمانية كلمة der Mann)، وإنما تعني كلمة Man في الألمانية تجريدًا محايدًا، شيئًا كالذي تعنيه كلمة "one" في العبارة الإنجليزية: "one doesn't do that" [لا يفعل المرءُ ذلك]؛ أو "they" في عبارة: "they say it will all be over by Christmas" [إنهم يقولون إن كل شيء سينتهي بحلول عيد الميلاد]. «الهُمْ» [عموم الناس] ربما تكون أفضل ترجمة متاحة، وإن بدا أنها تشير إلى كيان من الناس، «هناك»، منفصلاً عنّي. ولكن «الْهُم»، عند هيدجر، يُكَوِّنني. «الْهُم» يوجد في كل مكان ولا مكان؛ فهو ليس شيئًا محددًا، بل كلُّ واحد منّا. «الْهُم» مثل الكينونة، كليُّ الوجود، على نحو تصعب معه رؤيته. فإن لم أكن منتبهًا واعيًا حريصًا، سيتولّى «الْهُم» اتخاذ القرارات المهمة التي ينبغي أن أتخذها بنفسي. «الْهُمْ» يسحب مني مسؤوليتي[24]. وكما تقول أرِنْدت، نحن عندئذٍ ننزلق إلى العاديّة [التفاهة] ونفشل في التفكير.

إذا أنا قاومتُ الْهُم، فيجب عندئذ أن أكون مسؤولًا أمام نداء «صوت ضميري». وهذا النداء لا يأتي من الله، كما يعتقد التعريف المسيحي التقليدي لصوت الضمير، بل يأتي من مصدر وجوديٍّ حقيقيٍّ: نفسي الأصيلة. هذا الصوت، واحسرتاه، لا أتعرّفُ عليه، وقد لا أسمعه، لأنه ليس صوت «ذات-الْهُمْ» "they-self" التي ألِفتُها. إنه نسخة مغايرة أو غريبة عن صوتي الذي ألِفتُه. فأنا متآلِفٌ مع «ذاتي التي تشكلت من خلال الْهُم» [ذات-الْهُم]، ولستُ متآلفًا مع صوتي القريب مني [النابع من داخلي]. وهاهنا، يحدث التحريف الغريب: صوتي الحقيقي [الأصيل] يبدو لي أغرب الأصوات. قد أفشل في سماعه، أو ربما أسمعه ولا أعرف أنه يناديني[25]. قد أُخطِئه لأنه قادم من بعيد، بنغمته العالية الرفيعة المستغيثة كصرخات الاستغاثة غير المسموعة التي يطلقها البطل الميكروسكوبي في فيلم عام 1957 «الرجل المتقلّص بطريقة مذهلة» The Incredible Shrinking Man: أحد أفضل تعبيرات منتصف القرن العشرين عن بارانويا تلاشي قدرات الطبيعة البشرية الأصيلة. فيما بعد، صارت فكرةُ أن تناديك الأصالةُ تيمةً رئيسية في النزعة الوجودية، وهو نداء يُؤوَّلُ بأنه أمر من قبيل «كُنْ نفسَك!»، بدلاً من أن تكون

مُتصنّعًا زائفًا. وأما عند هيدجر فالنداء أكثر أصالةً من ذلك. إنه نداء لاستنهاض نفسك التي لم تعد تعرف أنها لديك [متواريةً في أعماقك]: نداء لإيقاظ كينونتك. والأكثر من هذا، إنه نداء من أجل الفِعْل. النداء يفرض عليك فِعْل شيء: اتخاذ قرار.

لعلك تظن أن القرار سيكون تحديًّا [رفضًا] لنغمة «ذات- الهُمْ» المُغوية في المجال العام، ومن ثمَّ مقاومة الترهيب والنزوع العام نحو الامتثال. وقد تستنتج أن صوت الدازاين الأصيل سيناديك بألا ترفع ذراعك تحيةً عند مرور الموكب.

لم يقصد هيدجر شيئًا من هذا أبدًا.

* * *

انتشرت شائعات حول علاقات هيدجر بالنازي لفترة. ذَكَرَ الكاتب رينيه شيكيله René Schickele، في يوميات شهر أغسطس عام 1932، رواج أقوال تفيد بانسجام هيدجر «حَصْرًا مع الاشتراكيين القوميين»[26]. وقد تناهى إلى مسامع هوسرل أن هيدجر أبدى آراء معادية للسامية[27]. وسمعت حنة أَرِنْدت قصصًا مماثلة؛ فكتبت إلى هيدجر في شتاء عام 1932/ 1933 تسأله صراحةً عما إذا كان متعاطفًا نازيًا. فأنكرَ في رسالة غاضبة مؤكدًا أنه خير مُعين للطلبة والزملاء اليهود. لم تقتنع أرندت، وانقطع اتصالهما لمدة سبعة عشر عامًا[28].

بدا هيدجر قادرًا على إخفاء آرائه عندما يناسبه ذلك. والأكثر من هذا أنه حين كان غارقًا في حُبِّ أَرِنْدت، لم يُزعجه كونها يهودية؛ ثم أمسى على علاقة وثيقة بإليزابيث بلوخمان Elisabeth Blochmann، وهي أيضًا من أصل يهودي. وكان يُدرِّس للعديد من الطلبة اليهود، ولم يكن يُبْدي اعتراضًا على العمل مع هوسرل أثناء مسيرته المهنية السابقة. لقد شاع قدر معين من معاداة السامية في الكلام اليومي في ذلك الوقت. لذا، كان هناك مجال للشك في صحة الشائعات الدائرة حول هيدجر.

ولكن أرندت كانت مُحِقّةً في سوء ظنها بهيدجر كما تَبيَّن. ففي أبريل عام 1933، ثَبَتَتْ كل الظنون بشأن هيدجر عندما قبل منصب رئيس جامعة فرايبورج، وهي الوظيفة التي فرضت عليه تطبيق قوانين النازي الجديدة. كما فرضت عليه الانضمام إلى الحزب. وقد فعل، بل ألقى خطابات داعمة للنازي على الطلبة وأعضاء هيئة التدريس. وعلى المستوى الشخصي، حشا- في هذه الأثناء- دفتر يومياته بأفكار فلسفية تلتها تعليقات معادية للسامية ذات نكهة نازية. وحين نُشِرَتْ هذه «الدفاتر السوداء» Black Notebooks عام 2014، قدَّمتْ تأكيدًا إضافيًا لما كان معروفًا بالفعل: هيدجر نازي، على الأقل لفترة من الوقت، لا على سبيل استغلال الفرصة بل عن اقتناع[29].

ويمكننا التماس كيف كان هيدجر يتحدث ويفكر أثناء هذه الفترة من خلال قراءة

خطابه الافتتاحي الذي ألقاه، عند تسلُّمه المنصب، على مجلس الجامعة وأعضاء الحزب في قاعة مزدانة بلافتات النازية يوم 27 مايو عام 1933. معظم ما قاله يعكس خطّ الحزب: فهو يتحدث عن ضرورة أن يستبدل الطلبةُ الألمان بما يُسَمَّى «الحرية الأكاديمية» القديمة، أشكالاً جديدة من خدمة العمل والعسكرية و«المعرفة». ولكنه يضيف لمسات هيدجرية مميّزة، كما حدث عندما شرح خدمة المعرفة قائلاً إنها ستجعل الطلبة يضعون وجودَهم العَيْني «موضع الخطر الأقصى في غَمْرة الكينونة الطاغية». فكما يواجه الشعب الألماني «مساءلةً جوهريةً لوجوده العَيْني»، على الطلبة أيضًا إلزام أنفسهم بـ«مساءلة بسيطة وجوهرية وسط غَمْرة العالَم التاريخي الروحي لـ الشعب»[30]. وهكذا، استعمل هيدجر خطابه ليحاكي بشكل هزلي فكرتين رئيسيتين من أعمق أفكار الفلسفة الوجودية: المساءلة الذاتية والحرية. وقد شدَّد على تلك «المساءلة» المزعومة، ثانيةً، في خطاب آخر في شهر نوفمبر من العام نفسه، هذه المرة عند (التزامه) بـ«إعلان دَعْم أدولف هتلر والدولة القومية الاشتراكية»[31]. كما وضع أيضًا، من تلقاء نفسه، خططًا تعليمية حماسية، وتطوَّع باستضافة معسكرات الصيف لأعضاء هيئة التدريس والطلبة في كوخه في توتناوبرج. وهي معسكرات مصمَّمة للجمع بين التدريب البدني ومناقشات السيمينار: مخيّم تدريب فلسفي نازي[32].

ونازية هيدجر ذات اعتبار، لأنه صار يملك سلطة حقيقية على حياة الآخرين. فتطوَّر من كَوْنه أستاذًا غريب الأطوار بملابس مضحكة، يكتب أعمالاً عبقرية رائعة، لا يستوعبها إلا القِلَّة، إلى أستاذ رسمي سينبغي على كل طالب وأستاذ أن يتودَّد إليه. فبإمكانه، لو أراد، تدمير الحياة المهنية لأناسٍ وأن يُعَرِّض للخطر السلامةَ الجسدية لأناسٍ. قال هيدجر إن نداء الدازاين ليس بالمستطاع التعرُّف عليه، ولكن بمستطاع قِلَّة من قرّاء كتاب «الكينونة والزمان» تصوّر أنه سيتردد كثيرًا كما يتردد النداء إلى طاعة النازية.

قاده منصبه أيضًا إلى خيانات شخصية. فمن بين اللوائح التنظيمية الجديدة في شهر أبريل عام 1933، التي توجَّبَ على هيدجر تطبيقها ومراعاتها، لائحةٌ تقضي بإقالة مَن حدَّدهم النازيُّ بأنهم يهود من الوظائف العامة والجامعية. وقد تأثر هوسرل بهذه اللائحة: فمع أنه كان متقاعدًا، فَقَدَ مكانتَه الفخرية وما يتعلق بها من امتيازات الدخول إلى منشآت الجامعة[33]. وفَقَدَ ابنُ هوسرل، جيرهارت، الذي كان أستاذ قانون في جامعة كيل Kiel،وظيفته بمقتضى اللائحة التنظيمية نفسها: جيرهارت هذا جُرِح في الحرب العالمية الأولى وقَدَّم أخوه حياتَه في سبيل ألمانيا. لقد مثّلت القوانين الجديدة

إهانةً هائلةً لأسرة قدَّمت الكثير. والمساعدة الوحيدة التي قدَّمتها أسرة هيدجر أنْ أرسلت باقة من الزهور إلى مالفين هوسرل، ومعها خطاب من إلفريد تؤكد فيه على سجلّ وطنية هوسرل[34]. وعلى ما يبدو، صُمِّمَ الخطاب بأسلوب يتيح لأسرة هيدجر استخدامه في الدفاع عن نفسها لو احتاجت إلى هذا يومًا. ولكن نغمته كانت فاترة، ولم تكن مالفين من النوع الذي يتحمَّل الإهانات بخنوع، فشعرت بالإهانة. وفي العام نفسه، صدرت طبعة جديدة من كتاب «الكينونة والزمان»، وقد اختفى من صدر الكتاب إهداءُ هيدجر لهوسرل[35].

* * *

ثمة صديق آخر كان يراقب دور هيدجر الجديد بفزع، ألا وهو كارل ياسبرز. بعد لقاء ياسبرز وهيدجر في حفلة عيد ميلاد هوسرل صارا متقاربين؛ وهي الحفلة التي وصفت مالفين فيها هيدجر بأنه «الطفل الفينومينولوجي». ولأن ياسبرز كان يقطن في هايدلبرج، فلم يكن أحدهما يرى الآخر إلا من حين إلى حين، ولكن مراسلاتهما وصداقتهما من على البُعْد اتصفت بالحميمية.

كان لديهما العديد من مواضع التلامس الفلسفي. بعد تعرُّف ياسبرز المبكر إلى أفكار هوسرل، واصل تطوير عمله، فبنى على خلفيته السيكولوجية وكذلك على وجودية كيركجارد. واهتم على وجه الخصوص بدراسات كيركجارد لخيارَيْ «إما/أو» either /or choices ودراساته عن الحرية: الطرق التي نواجه بها المعضلات dilemmas ونقرِّر ما يجب فِعْله. ركّز ياسبرز على ما أسماه المواقف الحدِّية Grenzsituationen: المواقف التي تدفعك إلى الحافّة. وهي اللحظات التي يجد فيها المرءُ نفسَه مقيَّدًا أو محصورًا بما يحدث، ولكن هذه الأحداث تدفعه- في الوقت نفسه- نحو الحدود أو الحافة الخارجية للتجربة العادية[36]. مثلاً، قد يتوجب عليك الاختيار بين الحياة أو الموت، أو ربما يُذكِّرك شيءٌ فجأةً بموتك، أو قد يجعلك حدثٌ تدرك أنه يتوجَّب عليك تحمُّل عبء مسؤولية ما تفعله. وتترادف تجربةُ مواقف من هذا النوع، عند ياسبرز، مع وجودك العَيْني، بالمعنى الذي يقصده كيركجارد تقريبًا. ورغم صعوبة تحمُّل هذه المواقف فهي معضلات محيّرة في وجودنا العَيْني، ومن ثَمَّ تفتح الباب على مصراعيه للتفلسف. ونحن لا نستطيع حلَّها بالتفكير في المجرَّد؛ بل يجب أن تُعاش، وفي النهاية نختار بملء وجودنا كله. إنها مواقف وجودية عَيْنية[37].

لعل اهتمام ياسبرز بالمواقف التي تدفع إلى الحافّة يرجع إلى مواجهته الباكرة مع الموت. فمنذ طفولته كان يعاني من مرض في القلب بلغ من الشدة أنْ كان يتوقع الموت

دائمًا في أية لحظة[38]. عانى أيضًا من انتفاخ الرئة، وهو ما أجبره على التحدث ببطء، فيقف وقفات طويلة لالتقاط أنفاسه. ويعني المرضان معًا وجوب تعامله بحرص مع طاقاته كي ينجز أعماله دون تعريض حياته للخطر[39].



كارل ياسبرز في ثلاثينيات القرن العشرين؛
(Mary Evans / Suddeutsche Zeitung).

لكل هذا، اعتمد ياسبرز على زوجته جيرترود، القريبة جدًّا منه. فتحمَّلت، كالعديد من زوجات الفلاسفة، مسؤولية جدول أعماله، بل عاونته في عمله أيضًا. والحق أنه طوَّر أفكاره عبر مناقشاته معها، تقريبًا بالطريقة التي عمل بها سارتر لاحقًا مع بوفوار، باختلاف رئيسي هو أن بوفوار كان لها مسارها الفلسفي المستقل. واندهش هيدجر حين علم بعمل ياسبرز مع جيرترود؛ فهو لم يفكر أبدًا في إشراك إلفريد في حياته الفكرية على هذا النحو الحميمي[40]. الفلسفة عند هيدجر نشاط انفرادي في كوخ توتناوبرج؛ أو في أفضل الأحوال إجراء نقاش مع مريديه وطلبته المختارين.

آمن ياسبرز بقيمة التفكير المشترك أكثر من هيدجر. ورغم صعوبة التنفس لديه، أحب الحديث مع الناس. حنة أرندت، صديقته مدى الحياة، تذكرت لاحقًا محادثاتهما في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته: «أراك الآن.. وأنت جالس إلى المكتب، تُمرِّر قدميك من بين ذراعي الكرسي وتلفّ ساقيك في عُقد رائعة ثم تفكهما مرة أخرى»[41].

كانت هايدلبرج مشهورة بصالوناتها العلمية ودوائرها الاجتماعية: أبرز صالون تَحلَّقَ حول عالِم الاجتماع ماكس فيبر، ولكن ياسبرز صار مركز صالون آخر. وكان يبجِّل الجامعة تبجيلاً دينيًا، تقريبًا، بوصفها مركزًا للنشاط الثقافي، الأمر الذي جعله مدققًا حتى مع المهام الإدارية المملة. ويُغذِّي مفهومُه عن التواصل نظريةً كاملة في التاريخ، فتتبع كل الحضارة إلى «فترة محورية» في القرن الخامس قبل الميلاد، وهي الفترة التي انفجرت أثناءها الفلسفة والثقافة بالتزامن في أوربا والشرق الأوسط وآسيا، كما لو أن فقاعة كبيرة من العقول انفجرت على سطح الأرض. يقول ياسبرز: «تحتاج الفلسفة الحقيقية إلى التشارك لتظهر إلى الوجود»، ويضيف قائلاً: «اللاتواصل [الصمت] عند الفيلسوف هو معيار زَيْف تفكيره»[42].

حماسة ياسبرز للحديث الفلسفي دفعته، بعد لقائه بهيدجر في حفلة هوسرل، إلى دعوته إلى هايدلبرج من أجل ما يشبه بشكل أولي «التفلسف معًا» عام 1920، ثم دعاه ثانيةً لمدة ثمانية أيام في عام 1922. في هذه المناسبة الثانية، تصادف عدم وجود جيرترود. فلعب الرجلان وكأنهما طفلان في بيات فلسفي طويل لمدة أسبوع. ثمل ياسبرز بفكرة نشر مجلة معًا- محرِّران ومشاركان- تحت اسم «فلسفة العصر» The Philosophy of the Age، ستمتلئ بمقالات قصيرة وواضحة وحاسمة عن عصرهما. لم تخرج الفكرة إلى النور، لكن خططهما جعلتهما أقرب بوصفهما صديقَيْن. بدأ التعامل بينهما في المراسلات بكلمة «بروفيسور» ثم بكلمة «سيد هيدجر» و«سيد ياسبرز»، ثم مع أواخر عام 1923 نادى أحدهما الآخر بـ«عزيزي هيدجر»، «عزيزي ياسبرز»[43]. كان هيدجر أكثر استكانةً، فيغرق في الصمت أحيانًا حين يكونان معًا، وهو ما يجعل ياسبرز أميل إلى الحديث، ليملأ الفراغ. ويومًا كتب هيدجر يخبر ياسبرز بأن خطواتهما الأولى في الصداقة منحته إحساسًا «غريبًا»، وهي كلمة هيدجرية رفيعة في المديح[44].

رأى هيدجر وياسبرز، كلاهما، أن الفلسفة محتاجة إلى ثورة، ولكنهما لم يتّفقا على الشكل الذي ينبغي أن تتخذه هذه الثورة. لم يتفقا أيضًا على الأسلوب. اعتقد هيدجر أن هوس ياسبرز بالقوائم والأعمدة في عمله ممل، وقرأ ياسبرز مسوَّدات كتابَ «الكينونة والزمان» فوجدها غامضة مبهمة. ووُجِدَتْ غيرها من العلامات الباكرة على التنافر بينهما. ذات يوم، قيل لياسبرز إن هيدجر تحدث عنه بسوء من وراء ظهره، فواجهه بهذا. أنكر هيدجر، وأضاف بلهجة صادمة: «لم أرَ مثل هذا من قبل». وهو ما ترك ياسبرز في حيرة من أمره. انتهت المواجهة بكليهما إلى التشوّش والعصبية، ولكن ياسبرز ترك الأمر يمر[45].

ثم زاد الالتباس والتشوُّش. فمع صعود النازي، انتاب علاقتهما شيء من «الجفاء»، كما قال ياسبرز في ملاحظات شخصية عن هيدجر كتبها بعد سنوات[46]. كان لدى ياسبرز سبب للشعور بالجفاء نحو صديقه: لم يكن ياسبرز يهوديًا، لكن زوجته جيرترود يهودية. وكآخرين كثيرين، لم يُلقِ الزوجان بالاً إلى تهديد النازية في البداية. لقد فكّرا مَليًّا في الاعتبارات المعتادة: لن يتمكن هؤلاء البرابرة من البقاء في السلطة فترة طويلة؟ وبالنسبة إلى أستاذ مرموق، سيكون من الصعب الفرار من البلد والبدء من جديد في مكان آخر، منفصلاً عن كل ما أعطى حياته سياقًا. وإلى هذا، تعني المغادرة دائمًا دفع ضريبة طيران عقابية تُسمَّى «طيران الرايخ»، والحصول على تأشيرات دخول. وبدءًا من عام 1933، فكّر كارل وجيرترود بشكل منتظم في احتمال الهرب ولكنهما لم يهربا.

وحانت لحظة محرجة عندما زار هيدجر ياسبرز في مارس عام 1933، قبل توليه رئاسة الجامعة مباشرة. أُثير موضوع الاشتراكية القومية، فقال هيدجر: «يجب على المرء اتخاذ خطوة»[47]. صُدِمَ ياسبرز على نحو أعْجزه عن الكلام، فلم يحمل عليه في الحديث، ولم ينتظر سماع المزيد منه. وفي يونيو من العام نفسه، أقام هيدجر مع ياسبرز مدة قصيرة ثانيةً في هايدلبرج لاستئناف أحاديثه عن نظام الحكم الجديد والجامعات. ومن بين الجمهور، صُدِمَ ياسبرز بـ«التصفيق المدوِّي» الذي استقبل به الطلبةُ كلمات هيدجر. فكتب يقول عن نفسه: «جلستُ في مقدمة المحيط، مادًّا ساقيَّ أمامي ويداي في جيوبي، ولم أتزحزح». الساقان الطويلتان [الممدودتان] خلقتا انطباعًا عند أرندت فوفّرتا تعليقهما على حديث هيدجر.

وبعدها، في البيت عند ياسبرز بدأ يعلِّق على هيدجر: «تمامًا كعام 1914...»، قاصدًا أن يستمر قائلاً: «مرة أخرى هذا التسمّم الجماعي المُخادِع»[48]. ولكن هيدجر وافق بحماسة على الكلمات الأولى القليلة التي ترك بها ياسبرز الجملة معلّقةً في الهواء. وعلى العشاء- بعدها بوقت قصير- أُثير موضوع هتلر ونقص تعليمه، وهذه المرة علّق هيدجر تعليقًا غريبًا: «التعليم لا علاقة له بالأمر تمامًا، انظر فحسب إلى يديه الرائعتين!»[49]. لو جاءت هذه العبارة من أي شخص آخر، فستبدو شاذةً تمامًا. وأما أن يقولها هيدجر- الذي لا يفتأ يؤكد على العمل اليدوي واستخدام الأدوات ببراعة- فهو قول له مغزاه. لقد انجذب هيدجر إلى فكرة هتلر الذي يصوغ البلد في صورة جديدة بطريقة حاذقة وحازمة، أكثر من انجذابه إلى أيديولوجيا النازي.

أصاب جيرترود ياسبرز الفزعُ من زيارة هيدجر، ولكنها اجتهدت في الترحيب به لأجل خاطر زوجها. قبل مجيئه، كتبت إلى والديها تقول: «يجب أن أقول لنفسي:

أنتِ سيدة من الشرق، وهم يعرفون واجبات الضيافة! ولا بد أن أكون لطيفة وهادئة بكل بساطة!»[50]. وقد تصرفت بلطف وهدوء فعلاً، لكن هيدجر كان وقحًا معها عند مغادرته: «لم يُودِّع أحدًا إطلاقًا»، فيما كتب ياسبرز إلى أرِنْدت لاحقًا[51]. ولهذا، وفي المقام الأول، لم يستطع ياسبرز أن يسامحه. بعد سنوات، زعم هيدجر أنه ما تصرف هكذا إلا لأنه كان «خَجِلاً»، وهو ما يعني جدلاً شعورَه بالحرج من مرحلته النازية، لكن ياسبرز شَكَّك في هذا التفسير[52]. توقفت مراسلاتهما لفترة طويلة، ولم يأتِ هيدجر إلى منزل ياسبرز بعدها.

اعتقد ياسبرز، فيما بعد، أنه أخطأ في معاملة هيدجر بتلك الرِّقة. عندما أرسل إليه هيدجر نسخة مطبوعة من خطابه الافتتاحي عام 1933، جاء ردُّ ياسبرز ديبلوماسيًا للغاية: «كان لطيفًا أن أرى الخطاب الافتتاحي في نسخة موثقة بعد القراءة عنه في الصحف»[53]. ثم تساءل في وقت لاحق، هل كان ينبغي عليه أن يكون أكثر انتقادًا؟ فلربما كَفَّ هذا «الهيدجر الثِمِل المتحمّس». لعل هيدجر كان يحتاج إلى ما سيُسمِّيه جيل لاحق «تدخُّلاً» لإنقاذه من نفسه. وفيما افترض ياسبرز، كان سلوكه مع هيدجر فشلاً في المشاركة من جانبه، ارتبط بفشل أعمّ في التسامح، تعلَّمه الألمان لمواجهة تحديات الزمن[54].

من اليسير نسبيًا على الأجيال اللاحقة، بطبيعة الحال، (أو على الناس أنفسهم في وقت لاحق من حياتهم) فَهْمُ التحديات التي يطرحها «موقف يدفع إلى الحافة»؛ لم تكن هذه النظرة الاستعادية متاحة لمَن عاشوا الموقف. فالإنسان الطبيعي ينزع إلى محاولة الاستمرار في حياة عادية ومتحضِّرة قدر الإمكان، وما دام مستطيعًا ذلك. فيما بعد، لاحظ برونو بيتلهايم أن قِلَّة قليلة أدركت على الفور أن الحياة- في ظل النازية- لا يمكنها الاستمرار من دون تغيير: أولئك هم آحاد الناس الذين هربوا بسرعة[55]. ولم يكن من بينهم بيتلهايم نفسه. قُبِضَ عليه عندما استولى هتلر على النمسا، فأُرْسِلَ أولاً إلى داخاو/ داكاو[56] Dachau ثم إلى بوخنفالد[57] Buchenwald، ثم أُطلق سراحه في عفو جماعي احتفالاً بعيد ميلاد هتلر عام 1939: مهلة استثنائية غادر بعدها على الفور إلى أمريكا.

أهميةُ البقاء منفتحًا على الأحداث والمشاهدة الفورية عندما يكون القرار ضروريًا، تيمةٌ استكشفها أيضًا في ذلك العام فيلسوفٌ وجودي آخر، فرنسي هذه المرة: جابرييل مارسيل. وهو مفكر مسيحي صنع اسمه بوصفه كاتبًا مسرحيًا، وأوصلَ أفكاره أساسًا من خلال كتابة المقالات أو اللقاءات بالطلبة والأصدقاء في شقته بباريس، فطوَّر فرعًا من الوجودية لاهوتيًا قويًا. أبعده إيمانُه عن سارتر وهيدجر كليهما، ولكنه شاركهما الحسّ بأن التاريخ يفرض مطالب على الأفراد.

في مقالته «عن السرّ الوجودي» On the Ontological Mystery، المكتوبة عام 1932 والمنشورة في عام 1933 المصيري، كتب مارسيل عن النزوع البشري إلى الالتصاق بالعادات والأفكار المتوارثة، والارتباط ضيّق الأفق بالممتلكات والأماكن المألوفة. حثّ قرّاءه، بدلاً من هذا، على تنمية قدرة البقاء «متأهِّبين» available للمواقف عند ظهورها. أفكار مماثلة عن التأهُّب disponibilité أو availability استكشفها كتّابٌ آخرون، ولا سيما أندريه جيد André Gide، ولكن مارسيل جعلها أمرًا وجوديًا أساسيًا، مع وعيه بأنه نادر وصعب. فمعظم الناس يسقطون فيما أسماه «الجفول» crispation: شكل من الحياة المتوترة المغطّاة- «كما لو أن كل واحد منا يتكتّم في قَوْقَعة تُصَلِّبه وتسجنه داخلها تدريجيًا»[58].

تستدعي «قَوْقعة» مارسيل فكرة هوسرل عن المفاهيم السابقة المتراكمة، والجامدة، التي ينبغي على المرء تنحيتها من خلال تعليق الحُكْم؛ كي ينفتح أمامه طريق الوصول إلى «الأشياء نفسها». في الحالتين كلتيهما، يُنَحَّى الجامدُ جانبًا، فتغدو طزاجةُ ما يقبع تحته الخَضِلةُ موضوعَ عناية الفيلسوف. وتعلُّمُ البقاء منفتحًا على الواقع الحقيقي بهذه الطريقة هو وظيفة الفيلسوف الأولى عند مارسيل. بمستطاع كل شخص فِعْل ذلك، لكن الفيلسوف هو الشخص المُنادَى في المقام الأول كي يبقى متنبهًا، حتى يكون أول مَن يقرع الناقوس إذا بدا شيءٌ خاطئًا[59].

آمن هيدجر أيضًا بالتأهُّب واليقظة: فقرّر أن يصدم الناس ليُنَبِّههم من نسيانهم وغفلتهم. ولكن اليقظة عنده لا تعني لفت الانتباه إلى عنف النازي، أو إلى تطفّل مراقبة الدولة، أو إلى التهديدات الجسدية التي يتعرض لها رفاقه من بني البشر. بل تعني الحَزْم والعَزْم على تحمُّل مطالب التاريخ المُلْقاة على عاتق ألمانيا، بكينونتها المتميزة وقَدَرِها. إنها تعني اتخاذ خطوة مع البطل المختار.

* * *

في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، كان كل شيء عند هيدجر يتعلق بالألمان.

ومن اليسير علينا نسيان هذا الجانب من عمله؛ فقد اعتدنا قراءة الفلسفة بوصفها حاملةً رسالة عالمية صالحة لكل زمان ومكان، أو تسعى إلى أن تكون كذلك على الأقل. ولكن هيدجر نَفَرَ من فكرة الحقائق العالمية أو الإنسانية العالمية، فاعتبرها خيالاً جامحًا [وَهْمًا خادعًا]. فلا يُعَرَّفُ الدازاين عنده بملكات مشتركة كالعقل والفَهْم، كما اعتقد فلاسفة التنوير. كلا، ولا تُعَرِّفه نفسٌ [روح] أبدية متعالية، كما في التراث الديني. فنحن لا نوجد على سطح أبدي علوي إطلاقًا. كينونة الدازاين موضعية: توجد في موقف تاريخي، وتتشكل في زمان ومكان.

يَعِدُ هيدجر، في مفتتح «الكينونة والزمان»، بأن الكتاب سيأخذنا إلى النهاية الكبرى التي سيجعلها النقطةَ الأخيرة: أن **معنى كينونة الدازاين يكمن في الزمان**[60]. ولم يَفِ هيدجر بوعده، لأنه لم يُنْهِ الكتاب: فما لدينا هو الجزء الأول فقط. لكنه بيَّنَ بوضوح الطريق الذي خطَّط للمضي فيه. إذا كنّا كائنات زمنية بحُكْم طبيعتنا، فسيعني وجودُنا العَيْني الأصيل، أول ما يعني، قبولَ أننا محدودون وفانون. نحن سنموت: هذا الإدراك الأهم يُسمِّيه هيدجر «الكينونة نحو الموت»[61] Being-towards-Death، وهو جوهري في فلسفته.

ويعني ثانيًا فَهْمَ أننا كائنات تاريخية أيضًا؛ فاستيعاب مقتضيات موقفنا التاريخي المحدد هو الأمر المُلْقى على عاتقنا. ويكتشف الدازاين، من خلال ما يسميه هيدجر «العَزْم الاستباقي» anticipatory resoluteness، «أن مستطاعه الأقصى يكمن في استنهاض نفسه»[62]. عند هذه اللحظة، ومن خلال الكينونة نحو الموت وعَزْم المرء على مواجهة زمنه، يتحرّر من «ذات-الْهُم» ويُحقق ذاتَه الحقيقية الأصيلة.

تلك هي صفحات «الكينونة والزمان» التي يبدو فيها هيدجر أكثر فاشيةً. فلا ريب في أنه فكَّر ضمن شروط سياسية حين كتب فقراته عن الموت والعَزْم. ومع ذلك، فحتى الآن، كان من الممكن أن تؤدِّي مفاهيم هيدجر الأساسية إلى تفسير مختلف تمامًا. فكما يمكن لأفكاره عن «الْهُم» والأصالة أن تؤدِّي به إلى حالة مقاومة غسيل المخ الشمولي، كان يمكن لأفكاره عن العَزْم وقبول الموت أن تشكل إطارَ **مقاومة** جريئة للنظام الحاكم وآلياته في التخويف. كان يمكنها أن تكون بيانًا [مانيفستو] لبطولةٍ تُناهِضُ التوتاليتاريةَ. وبدلاً من أن تكون كذلك، أراد هيدجر إظهار كتلة معانٍ سياسية مشحونة للغاية وجَعْلها مرئيةً بوضوح في هذا النص، ولو لمَن مالوا فعلاً إلى التعاطف مع النازي.

هانس يوناس، أحد طلبة هيدجر السابقين، تذكّر كيف أن هذه العبارات المشفّرة وردتْ في محاضرات أسبق، وإن غَفَل يوناس نفسه عنها في تلك الفترة. فهو لم يفهمها حق الفَهْم لأن هيدجر لم يكن يُنغِّمْها [يشدِّد عليها] بهذه الطريقة، ولكنه عندما استعاد الأحداث- كما قال لمُحاوِره- بدأ يدرك لغة «الدم والأرض» Blood-and-Soil في المحاضرات، و«(كيف أعبِّر عن هذا؟) قومية بدائية» في حديث هيدجر عن العَزْم والتاريخ، اقترنت بتعليقات سياسية جانبية عارضة مضادة للفرنسيين، وبتشديده على ريفية الغابة السوداء. في هذا الوقت، بدا الأمرُ غرابةً أو نوعًا من الشذوذ ليس إلا. وعندما علم يوناس بخطاب هيدجر الافتتاحي عام 1933، عندئذٍ فحسب، أعاد

تقييم ذكرياته كلها عن حلقات هيدجر الدراسية التي حضرها منذ وقت طويل. «عندئذٍ فحسب، أدركتُ للمرة الأولى سمات معينة في تفكير هيدجر، وضربتُ بيدي على جبيني قائلاً لنفسي: نعم، فاتني شيء كان موجودًا من قبل»[63].

* * *

بحلول أعياد الميلاد عام 1933، كان شعور هيدجر بأنه في وطنه يقوم بدور الفيلسوف الاشتراكي القومي العام، أقل مما كان يتوقع. وطبقًا لما قال، قضى استراحة الشتاء وهو يتوصل إلى قرار: سيستقيل من رئاسة الجامعة في نهاية الفصل الدراسي القادم[64]. وقد فعل، فأرَّخَ خطاب استقالته بيوم 14 أبريل عام 1934. ثم ادَّعى لاحقًا أنه لم يعد يفعل شيئًا يربطه بالنازية. بل غامَرَ بتمرد صغير فأعاد وضع الإهداء الأصلي لهوسرل على طبعة عام 1935 من كتاب «الكينونة والزمان»[65]. كبَّده موقفه الجديد تكلفة كبيرة، فيما يؤكد، لأنه تَعرَّض لمضايقات موظفي الحزب [النازي] وتجسُّسهم عليه منذئذٍ حتى نهاية الحرب[66].

يكره هيدجر الحديث عن تلك الفترة، ولا تفسير من تفسيراته لما حدث في عام 1933 مُقنِعٌ أبدًا. في عام 1945، كَتَبَ مقالةً قصيرة تتناول الموضوع، وأعطاها عنوان «رئاسة الجامعة 1933/ 1934: حقائق وأفكار» The Rectorate 1933-34: facts and thoughts. اعترف فيها بأنه رأى الحزبَ- لفترة قصيرة- فرصةً لـ«إمكان جَمْع الذات الداخلية برباطة جأش، واستنهاض الناس، ودَرْب نحو اكتشاف هدفهم الغربي التاريخي»[67]. لكنه قال بعدها إنه أدرك خطأه وأنقذ نفسَه. ويمكن إجمال الرسالة التي تضمنتها المقالة على النحو الآتي: «عفوًا، آسف، لم أقصد أن أكون نازيًا». يُناسِبُ هيدجر أن يجعل من نفسه صوتَ هذه السذاجة البريئة. وفي عام 1945 أيضًا، عندما وصف الكاتبُ الفرنسي فريدريك دي توارنيكي Frédéric de Towarnicki دفاعات هيدجر بأنها ضعيفة، أثناء تناولهما زجاجة نبيذ جيد، قبل أن يسأله «لماذا؟»، أجاب هيدجر وهو يتمايل إلى الأمام قائلاً بنغمة شخص يعترف رسميًا بسرٍّ: «غباء» Dummheit. وكرَّر الكلمة ثانيةً مشدِّدًا على حروفها: «Dummheit»[68]. غباء. المعنى الضمني أن فشله الأسوأ كان السذاجةَ. بل أقنع ياسبرز الذي كان كريمًا معه أكثر من ذي قبل، بهذا، حتى وَصَفَ هيدجرَ 1933، بعد الحرب، بأنه «صبيّ حالم»: طفل سقط في قبضة الأحداث على نحو صَعُبَ عليه فَهْمُها[69].

الحقيقة مختلفة نوعًا ما. إذ من الواضح بقاء هيدجر على تعاطفه مع النازي لفترة طويلة بعد استقالته. ففي أغسطس عام 1934، قدَّم لوزارة العلوم والتعليم خططًا من

أجل أكاديميتها الفلسفية المقترح إنشاؤها في برلين، هي عبارة عن نسخة تمدينية لمعسكرات توتناوبرج، يقيم فيها المعلمون والطلبة معًا حتى يواصلوا «العمل العلمي والأنشطة الابتكارية والتركيز، والألعاب العسكرية والعمل البدني والمشي والرياضة والاحتفالات»، بتوجيه من مدير وأساتذة اشتراكيين قوميين «مأموني الجانب سياسيًا»[70]. رُفِضَ اقتراح هيدجر، لا لأي نقص في حيوية طريقة عرضه. ثم بعد عامين، حين سافر إلى روما في عام 1936 لإلقاء محاضرة عن الشاعر فريدريك هولدرلن، كان لا يزال يضع دبوس النازي على طيّة سُتْرته، بل احتفظ به حتى عندما ذهب هو وتلميذه السابق، اليهودي جزئيًا، كارل لوفيث Karl Löwith، لقضاء يوم في مشاهدة معالم المدينة مع أسرتَيهما. شعر لوفيث بالقرف والاشمئزاز؛ فبغضّ النظر عن آراء هيدجر، كان من اليسير عليه إزالة الشارة، ولو فقط لأجل خاطر أصدقائه[71].

لم تكن هذه هي المرة الوحيدة التي أظهر فيها هيدجر قَوْقعته الجامدة: شكل متطرف من «الجفول» الذي تحدّث عنه جابرييل مارسيل في التعامل مع الناس. الفيلسوف ماكس مولر الذي درس مع هيدجر، وعمل مساعدًا له، وَجَدَ نفسَه في ورطة مع النظام عام 1937 بسبب كتابته مقالات سياسية وعمله لصالح تجمُّع شبابي كاثوليكي. قال نائب رئيس جامعة فرايبورج، تيودور ماونتس Theodor Maunz، لمولر إن هيدجر تم الاتصال به للحصول على تقرير عن سياسة تلميذه، فأعطاه تقييمًا جيدًا عمومًا «بوصفه إنسانًا ومعلمًا وفيلسوفًا». ومن ناحية أخرى، ضَمَّن التقريرَ ملاحظة تفيد بأن مولر لديه رأي سلبي في الدولة. جملة واحدة كهذه تعني الموت. وقال ماونتس لمولر: «اذهب إليه، كل شيء آخر سيكون على ما يرام لو أنه حذف هذه الجملة».

لجأ مولر إلى هيدجر؛ ولكن هيدجر تمسك بوجهة نظره قائلاً له بتحذلق: «لقد أعطيتُ الجواب الوحيد المطابق للحقيقة. لكني غلّفته بغطاء من الأشياء المبرَّرة الجيدة».

فردّ مولر قائلاً: «هذا لن يساعدني. فالجملة لا تزال موجودة». فقال هيدجر: «أنت تعرف، بوصفك كاثوليكيًا، أن على المرء قَوْلَ الحقيقة. وإذن، لا يمكنني حذف الجملة».

سَبَّ مولر اللاهوت حينئذٍ، ولم يحرِّك هيدجر ساكنًا: «كلا، سألتزم بما طُلِبَ مني. لا يمكنني سَحْب تقريري الآن وأقول إني لن أكتب تقريرًا بالمرة، لأن الناس تعرف بالفعل أني قدَّمتُ تقريرًا إلى الجامعة لنقله [إلى السلطات]. لا يوجد ما يمكن عمله. فلا تأخذ عليَّ شيئًا».

هذه الكلمات الأخيرة أدهشت مولر للغاية. فكل ما حرص عليه هيدجر هو تبرير أفعاله، دون تفكير في الخطر الذي يتعرض له الشخص الآخر. ولحُسْن الحظ، نجا

مولر من العواقب الوخيمة في هذه المناسبة، ولم يكن لهيدجر أي فضل في هذا. تذكر مولر ملاحظته الفاصلة لهيدجر ذلك اليوم: «ليست المسألة أنني آخذ عليك شيئًا، المسألة هي وجودي». منذ ذلك اليوم، تغيَّرت مشاعره نحو معلمه السابق، فلم يستطع نسيان تجربته مع «غموض، لا ريب فيه، في شخصية هيدجر»[72].

تتكرّر كلمة «غموض» هذه، كثيرًا، عند وصف هيدجر، فهي لا تنطبق على شخصيته أو أفعاله فقط، بل على فلسفته أيضًا. منذ عام 1945، حاول الفلاسفة والمؤرّخون معرفة ما إذا كان فكر هيدجر قد أفسدته نازيّتُه تمامًا، أو ما إذا كان يمكن الحكم عليه بمعزل عن أخطائه الشخصية والسياسية. فاقترح بعضهم محاولة استخلاص جوانب معينة وتجاهُل أخرى، الأمر الذي يعني دفن الأجزاء الخطرة كما تُدفن النفايات النووية، والإبقاء على الشذرات المتقطعة التي تُعدّ جديرة بالاهتمام. ولكن هذا الإجراء يبدو غير مقنع؛ إذ تُشكِّل فلسفة هيدجر كلاً كثيفًا ومعقدًا يعتمد فيه كل جانب على كل جانب آخر. فإذا حاولتَ تنحية كل ما هو بغيض [غير مستحبّ] من كتاب «الكينونة والزمان»، سينهار البناء بأكمله[73].

أضِفْ إلى هذا، أن كل الفكر المهم، تقريبًا، عند هيدجر ينطوي على قدر من الغموض بداخله. وأخطر الأفكار أيضًا هي الأفكار الأكثر عَرْضًا، كما هو حاصل في الفقرات التي تدعونا إلى الأصالة والمسؤولية. وأشدها إثارة للحيرة هي الأقسام التي كتبها هيدجر عن الكينونة معًا Mitsein أو الوجود مع الآخرين: فهو أول فيلسوف يجعل هذه التجربة رئيسيةً في عمل فلسفي. فكتب بشكل بديع عن «رعاية» solicitude الآخرين: عن اللحظات التي «ننزلق» فيها من أجل شخص آخر، بالاهتمام وغيره من المشاعر المثيلة[74]. ولكن لا شيء من هذا مكَّنَ هيدجر من إظهار أية مشاعر مثيلة إطلاقًا نحو مَن يعانون أو يُضطهَدون في ألمانيا النازية. كتب هيدجر عن الكينونة معًا، وعن الرعاية، ولكنه لم يطبق شيئًا منها على التاريخ أو على مِحَن مَن حوله، بمَن فيهم القريبون منه جدًّا.

بدا أن هيدجر لا فكرة لديه، يقينًا، عما كان بأفعاله يضع أصدقاءَه فيه. العديد ممن عرفوه، ولا سيما هوسرل وياسبرز وأرِنْدت، أصابهم غموضُ هيدجر بالاضطراب، وجرحتهم أفعاله ومواقفه. ولم يتمكنوا من نسيانه أو تجاهله، إلى درجة أنهم تمزّقوا في طواياهم نحوه. ولم تمنحهم محاولتهم معرفة حقيقة شخصيته سوى إطلالة على الفراغ. فلم يكن الحاصل، فيما كتبت حنة أرِنْدت إلى ياسبرز عام 1949، أن هيدجر لديه شخصية سيئة، بل الحاصل أنه لم يكن لديه شخصية[75]. وقال سارتر شيئًا مماثلاً

في مقالة عام 1944، أثناء حديثه عن نازية هيدجر: «هيدجر بلا شخصية؛ هذه هي حقيقة حاله»[76]. وذلك كما لو أن شيئًا عن الحياة البشرية اليومية لم يتمكن فيلسوف الحياة اليومية الكبير هذا من تحقيقه في نفسه.

* * *

عكف هيدجر في كوخ توتناوبرج، خلال ثلاثينيات القرن العشرين، يثابر على الكتابة والتفكير. فكتب في عام 1935 بتعاسة شديدة عن «ظلمة العالم، وهروب الآلهة، ودمار الأرض، وتحويل الموجودات البشرية إلى جماهير، والنفور من كل شيء إبداعي وحُرٍّ وفقدان الثقة فيه»[77]. وهو ما اعتراه الغموض أيضًا: هل كان يقصد أن النازيين مسؤولين عن ذلك، أم أن الظلمة العامة وتكتيل البشر جعل النازيةَ ضرورةً؟

ولعله شَعَرَ هو نفسه بشيء من الارتباك أثناء تلك السنوات؛ فلا ريب أنه وجد صعوبة في التعبير عن أفكاره. في يوليو عام 1935، كتب إلى ياسبرز قائلاً إن كل ما استطاع تدبُّره مؤخرًا في عمله تمخّض عن «تَمْتمة هزيلة»[78]. لكنه واظب على الترجمات، وختم رسالته بسطور من مسرحية سوفوكليس «أنتيجون»، من قسم الجوقة «أنشودة عن الإنسان». (وهي الترجمة التي طبعها بصورة شخصية، لاحقًا، هديةً لزوجته في عيد ميلادها عام 1943 [79]. وتبدأ، في الترجمة الإنجليزية المنشورة لترجمة هيدجر الألمانية، على النحو الآتي:

الغريب المتنوِّع يحمل التأثير
ولا شيء أغرب من الإنسان[80].

فِكرُ هيدجر نفسه صار «غريبًا» أكثر فأكثر. في غابته المكسوّة بالثلج، بدأ إعادة توجيه طويلة وبطيئة صارت تُعْرَف بـ«المنعطف» die Kehre، الذي لا يتعلق بحدث واحد. بل هو عملية قادت هيدجر إلى طريقة في التفكير أكثر دنيويةً وأكثر تقبُّليةً [حسّيةً] وأكثر شاعريةً، وبعيدًا عن الحديث عن العَزْم والحَسْم[81].

أدَّت به شاعريته وتناجيه مع الغابة إلى اتخاذ قرارات جديدة، مع ذلك. ففي الوقت الذي كان يفكر فيه بشأن ما إذا كان سيستمر في رئاسة الجامعة، عُرِض عليه أيضًا منصب جامعي في برلين، وهو خيار صَعَّبَ قرار فرايبورج. لكنه رفض العرض. وقدَّم أسبابه في خطاب إذاعي، نُشِرَ في جريدة «دير أليمان» Der Alemanne، التي يستحسنها النازيون يوم 7 مارس 1934.



دِكّة خشبية في توتناوبرج، وتقول اللافتة خلفها: «في التفكير تغدو كل الأشياء منعزلة وبطيئة»؛ (photograph by author).

لم يتعرض الخطاب للسياسة بشكل صريح إطلاقًا، مع أن تضميناته سياسية. قال إنه لن ينتقل إلى برلين لأنها ستأخذه بعيدًا عن بيئة غابته السوداء: عن «نمو أشجار التنوب البطيء المتمهل، وروعة المروج البسيطة الزاهية وقت الإزهار، ورَقْرقة الجدول الجبلي في ليل الخريف الطويل، وبساطة سطح الأرض الكالح حين تغطيه الثلوج». وحين تضرب عاصفة ثلجية عنيفة الكوخ في ليلة شتاء قاتمة، يقول: «هذا هو الوقت المثالي للفلسفة». و:

> عندما يسحب صبي المزرعة زلاجته الثقيلة على المنحدر ويقودها، مكدّسة بحطب الزان، ينزل بها منحدرًا خطيرًا إلى منزله؛ وعندما يقود الراعي، بطيء الخطوة شاردًا، ماشيته عبر المنحدر، وعندما يحصل الفلاح في سقيفته على عدد وفير من الجذوع الرفيعة لتسقيفها، عندئذٍ يكون عملي كهذه الأعمال[82].

قال هيدجر إنه حين قُدِّم له العرض في البداية، طلب النصيحة من جاره في توتناوبرج، وهو فلاح بلغ من العمر وقتئذٍ خمسة وسبعين عامًا، يُعْرَف باسم يوهان بريندر Johann

Brender. فكَّر بريندر للحظة، من تلك اللحظات الطويلة المتأنية لدى مَن يُسمِّيهم الناس حكماء البلدة. ثم أجاب بلا كلمات، إذ اكتفى بهزّ رأسه هزًّا هادئًا[83]. هذا كل ما حدث. لن يكون هناك برلين بالنسبة إلى هيدجر، لا ولا حياة حَضَرية عالمية [كوزموبوليتانية]؛ كلا ولا مغازلة بعد اليوم لـ«سَكْرَة السلطة». كانت العودة والأَوْبة إلى غابة جنوب غرب ألمانيا، إلى الأشجار الطويلة، إلى تقطيع الخشب، وإلى المقاعد الريفية على جانبي الدروب، حيث يعمل فكره أفضل عمل، وحيث «تغدو كل الأشياء منعزلة وبطيئة»[84].

تلك كانت المشاهد، التي حدث أن تناغمت مع ذائقة ريفية نازية منحطّة، والتي ستوجِّه بقية تفلسف هيدجر.

* * *

كان كارل ياسبرز وجيرترود أيضًا في صراع مع قرارهما، واستمرا على هذه الحال خلال ثلاثينيات القرن العشرين: أينبغي عليهما مغادرة ألمانيا؟ قوانين نوريمبرج الصادرة عام 1935 قَيّدت حياتهما تقييدًا كبيرًا: جَرَّدت اليهودَ من المواطنة، ومنعت الزواج المختلط، وإن تم التغاضي رسميًا عن الزواج المختلط القائم بالفعل، كحالتهما، ذلك الحين. في العام التالي، فَقَدَ ياسبرز وظيفته الجامعية بسبب زواجه. ومع ذلك، ظلا غير قادرين على دَفْع نفسَيهما إلى الرحيل. فأحنيا رأسيهما وعاشا بحذر، كما تعلم ياسبرز أن يتنفس ويتحرك دائمًا بحذر، خشية إتلاف أعضائه الحيوية.



حنة أرندت في ثلاثينيات القرن العشرين؛ (PVDE / Bridgeman Images).

وأما حنة أرِنْدت فغادرت في وقت مبكر: استفادت من التحذير القوي. إذ بعد استيلاء النازي على السلطة، في ربيع عام 1933، أُلقي القبض عليها أثناء بحثها عن مواد مُعادية للسامية، لصالح المنظمة الصهيونية الألمانية German Zionist Organization، في مكتبة ولاية بروسيا في برلين. فُتِّشت شقتها؛ واعتُقلت هي ووالدتها لفترة قصيرة، ثم أطلق سراحهما. هربتا خارج البلاد، دون انتظار وثائق السفر. عبَرَتا إلى تشيكوسلوفاكيا (وكانت آمِنة وقتئذٍ) بطريقة تبدو خرافية على نحو يتعذر تصديقه تقريبًا: عائلة ألمانية متعاطفة تسكن على الحدود، لديها منزل بابه الأمامي في ألمانيا وبابه الخلفي في تشيكوسلوفاكيا. كانت العائلة تدعو الناس لتناول العشاء في بيتها هذا، ثم تتركهم يغادرون من الباب الخلفي ليلاً. ومن براغ، ذهبت أرِنْدت وأمها إلى جنيف ثم إلى باريس، وأخيرًا إلى نيويورك حيث استقرت أرندت[85]. قالت فيما بعد لمُحاوِر تلفزيوني: عرف الجميع منذ البداية أن ألمانيا النازية خطر، لكن معرفة ذلك نظريًا شيءٌ، والعمل بمقتضاه وتحويله إلى «قَدَر شخصي» شيءٌ مختلف تمامًا[86]. لقد بقيت أرندت ووالدتها على قيد الحياة.

شريك هيدجر السابق في سجال دافوس، إرنست كاسيرر، لم ينتظر تحذيرًا. كان يقيم في هامبورج، حيث كان يزاول التدريس منذ عام 1919، ورأى كيف تسير الأمور ما إن صدرت قوانين أبريل عام 1933، فغادر فورًا مع عائلته في شهر مايو. قضى عامين في جامعة أكسفورد ثم ستة أعوام في جامعة جوتِبورج Göteborg بالسويد، ثم حين بدا كما لو أن السويد ستسقط تحت السيطرة الألمانية، انتقل إلى الولايات المتحدة حيث دَرَّس في جامعة ييل ثم جامعة كولومبيا. ظل على قيد الحياة حتى قبل نهاية الحرب مباشرة: وفي يوم 13 أبريل عام 1945، مات في نيويورك إثر نوبة قلبية أثناء خروجه للتنزُّه مشيًا على الأقدام.

إيمانويل ليفيناس غادر إلى فرنسا قبل وصول النازيين إلى السلطة. ودرَّسَ في السوربون، وحصل على الجنسية الفرنسية عام 1931، واشترك في القتال حين بدأت الحرب.

ابنا هوسرل، إيلي وجيرهارت، هاجرا إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وعُرِضَتْ عليه هو نفسه وظيفة في جامعة جنوب كاليفورنيا في نوفمبر عام 1933؛ كان بإمكانه أن يغدو من مواطني كاليفورنيا. وأجِدُ أنه من اليَسير، على نحو غريب، تخيُّله هناك، أنيقًا في بدلته أكثر من أي وقت مضى، يتنزَّه بعصاه تحت أشجار النخيل وأشعة الشمس الصافية، كما يفعل غيره من المهاجرين الأوربيين المثقفين. لكنه لم يكن مستعدًا لمغادرة البلد الذي كان وطنه، ومكثت معه مالفين هوسرل غير هيَّابة بالقدر نفسه[87].

واصَلَ هوسرل عمله في مكتبته الخاصة الواسعة. أما الطالب الذي عَرَّض هيدجر سلامته للخطر، وهو ماكس مولر، فكان هيدجر يرسله إلى منزل هوسرل في مهمات، لإحاطته علمًا بما يجري في قسم الفلسفة، والأطروحات العلمية المقدّمة فيه. ويظهر أن هيدجر لم يكن يريد هوسرل معزولاً تمامًا. ولكنه لم يذهب شخصيًا لزيارته. سُرَّ مولر بأن لديه هذه الحجة لرؤية الفينومينولوجي الكبير. ومما رآه، توصَّل إلى أن هوسرل معزول حقًّا، في الأساس لأنه لم يكن يهتم إلا قليلاً بالشؤون الخارجية. «كان من النمط المونولوجي بشكل قوي. وبسبب تركيزه الكامل على مشكلاته الفلسفية، لم تتوفَّر له خبرة واقعية بأن الفترة التي بدأت في عام 1933 فترة «عسيرة»، على عكس زوجته»[88].

ومع ذلك، أولى هوسرل العالَمَ اهتمامًا أكبر مما يظهر. في أغسطس عام 1934، قدَّم طلبًا للذهاب إلى براغ من أجل المؤتمر الدولي الثامن للفلسفة، المخصّص لموضوع «مهمة الفلسفة في عصرنا». ولكنه حُرِمَ من الحصول على تصريح بالسفر، فأرسل ورقة لتُقرأ في المؤتمر. كانت عبارة عن وثيقة قصيرة ولكنها مثيرة، نبَّه فيها هوسرل إلى وجود أزمة تُهدِّد تراث العقل الأوربي والبحث الفلسفي. ودعا الباحثين في كل مجال إلى الاضطلاع بمسؤوليتهم أمام أنفسهم Selbstverantwortung لمواجهة هذه الأزمة، ولا سيما بإقامة شبكات دولية تجمع المفكرين معًا عبر الحدود[89].

كرَّر رسالة مماثلة، بشخصه، في محاضرة بالجمعية الثقافية في فيينا Cultural Society in Vienna في مايو عام 1935، وقد سُمِحَ له بالسفر هذه المرة. قال إنه يجب على الباحثين الاتحاد لمقاومة الانزلاق الحالي إلى صوفية [باطنية] خَطِرة وغير عقلانية. «بطولة العقل» هي أمل أوربا الوحيد[90]. في نوفمبر عام 1935، قدَّم طلبًا مرة أخرى للسفر إلى براغ، ومُنِحَ الموافقة، فألقى محاضرة أخرى ذات حجج مماثلة. خلال تلك السنة، عمل على تطوير أفكاره إلى مشروع أكبر. فأنهى القسمين الأولين منه في يناير 1936، ونشرهما تحت عنوان «أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا المتعالية» Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. وبما أن القوانين المعادية لليهود تمنعه من نشر أي شيء في ألمانيا، فقد ظهر العمل في حولية سنوية تصدر في بلجراد بعنوان «فيلوسوفيا»[91] Philosophia.

في أغسطس عام 1937، تعرَّض هوسرل لحادث سقوط، ولم يستعد عافيته. وفي شتاء ذلك العام، تدهورت حالته الصحية، إلا أنه واصل العمل مع مساعديه وزوَّاره على قسم ثالث من كتاب «أزمة العلوم»، ولكنه لم يُنْهِهِ. أعجزه عقله في شهوره القليلة

الأخيرة، فكان يتكلم قليلاً، وإن قال أحيانًا أشياء من قبيل: «لقد اقترفتُ أخطاء كثيرة، ولكنها أسفرت كلها عن أشياء طيبة»، أو «أعوم في نهر ليث Lethe، وليس لدي أفكار». ثم بومضة من طموحه القديم، قال: «يجب بناء الفلسفة كلها ثانيةً من البداية»[92]. في يوم 27 أبريل عام 1938، مات عن ثمانية وسبعين عامًا. الأخت التي تولّت تمريضه حضرت وفاته، وقالت بعدها لزوجته مالفين: «مات كما يموت وَليٌّ تقيٌّ»[93].

أُحْرِقَتْ جثة إدموند هوسرل، خِشْية تعرُّض قبْره في الجبَّانة لانتهاك المخرِّبين[94]. ومكثت مالفين في بيتهما منذئذٍ تحرس رماد زوجها ومكتبته الكبيرة وأرشيف أوراقه الشخصية المكتوبة كلها بالخط المختصر المتميز، بما فيها أعماله الكثيرة غير المنشورة وغير المكتملة، ناهيك عن الأقسام الأخيرة من كتاب «أزمة العلوم».

لم يحضر هيدجر الجنازة متذرِّعًا بمرض ألمَّ به[95].

هوامش الفصل الرابع

(1) انظر بخصوص هيدجر في فترة ما بعد الحرب: Heidegger, *Letters to his Wife*, 55 (17 Oct. 1918).

(2) Aron, *The Committed Observer*, 26.

(3) Weil, 'The Situation in Germany', in *Formative Writings*, 89-147, this 97-8 (originally published in *L'ecole émancipée*, 4 Dec. 1932 to 5 March 1933).

(4) قبعة رجالية مدوَّرة سوداء ذات حافتين مَطْويتين- المترجم.

(5) المرجع السابق، ص 106.

(6) انظر في هذا: Haffiner, *Defying Hitler*, 96.

(7) بخصوص عدم شعور بوفوار بالقلق من صعود النازية، انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 146.

(8) المرجع السابق، ص 130.

(9) **الكولوسيوم: مدرج روماني عملاق وسط مدينة روما، يرجع إنشاؤه إلى عهد الإمبراطورية الرومانية في القرن الأول بين عامي 70 و72 بعد الميلاد- المترجم.**

(10) عن رحلة روما، انظر: المرجع السابق، ص ص -153 154.

(11) كتب سارتر هذه الملاحظة في وقت بين عامي 1952 و1954، انظر: Sartre, 'Cahier Lutèce', in *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, 907-35, this 210..rits autobiographiques, 907-35, this 2010؛ رظنا: tings, 89-147, this 97-8 (originally published in L in P. Bourdieu, The Polit

(12) عن زيارات بوفوار لبرلين، انظر عن زيارة شهر فبراير: Beauvoir, *The Prime of Life*, 180, 184. وعن زيارة شهر يونيو انظر ص ص 191–196.

(13) انظر في هذا: المرجع السابق، ص 147.

(14) انظر: Jaspers, 'On Heidegger', 119.

(15) انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 180. وأما بالنسبة إلى غير الطلبة الفرنسيين، انظر أيضًا: Haffiner, Defying Hitler, 156, and Fest, *Not I*, 42.

(16) بخصوص التحية برفع الذراع، انظر: Bruno Bettelheim, *The Informed*

.Heart (Harmondsworth: Penguin, 1986), 268

(17) .Haffner, *Defying Hitler*, 112, 126

(18) انظر للمزيد: .Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 317, 478

(19) انظر بخصوص عاديّة الشر: Arendt, *Eichmann in Jerusalem; a report on the banality of evil*.

(20) أدولف آيخمان 1906 - 1962: أحد كبار المسؤولين في الرايخ الثالث، لعب دورًا مركزيًا في ترحيل اليهود بأعداد كبيرة من جميع أنحاء أوربا إلى مراكز القتل الجماعي في بولندا والاتحاد السوفييتي المحتلَّيْن من قبل النازي. وبعد الحرب، هرب إلى عدة دول حتى استقر في الأرجنتين متخفيًا حتى عام 1960. قبض عليه عملاء الموساد ونقلوه إلى إسرائيل، فحُوكم وأُدين وشُنق عام 1962 - المترجم.

(21) انظر: .Arendt, *The Life of the Mind*, 1, 5

(22) العنوان الألماني *Was heist denken?* يتحول في الترجمة الإنجليزية إلى: *What Is Called Thinking?*.

(23) انظر: .*Being and Time*, 164/126

(24) :Responsibility/answerability (Verantwortlichkeit)

ترجمتها ستامباو 'responsibility'

وترجماها ماكايري/ روبنسون 'answerability'

:BT, 165/127; Heidegger, Being and Time, tr. Stambaugh, 127/124.

(25) بخصوص الصوت النابع من الداخل انظر: *Being and Time*, 313/268. وعن نداء الدازاين لنفسه، انظر 319/ 274. وعن الغريب والموحش انظر: 321/ 276-7.

(26) نقلاً عن .Ott, *Heidegger*, 136

(27) Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 413 (Husserl to Dietrich Mahnke, 4-5 May 1933).

(28) لم تُحفظ تساؤلات أرندت ولكن إجابة هيدجر بقيت، انظر: Arendt and Heidegger, *Letters*, 52–3 (ردّ هيدجر على أرندت مؤرَّخ بـ شتاء 1932-1933).

(29) يُشار إلى الدفاتر السوداء عمومًا باسم *Schwarze Hefte*، انظر: Heidegger, *Überlegungen*, ed. Peter Trawny, GA, 94-6 (2014) وهي تحتوي على ملاحظاته من عام 1931 حتى عام 1941. كان هيدجر يرجو أن تُنشَر في أعماله

الكاملة، ولمّا ظهرت أثارت الكثيرَ من الجدل. انظر على سبيل المثال: Richard Wolin, 'National Socialism, World Jewry, and the History of Being: Heidegger's Black Notebooks', *Jewish Review of Books* (6 Jan. 2014); Peter Trawny, 'Heidegger et l'antisémitisme', *Le Monde* (22 Jan. 2014); Markus Gabriel, 'Der Nazi aus dem Hinterhalt', *Die Welt* (13 Aug. 2014); G. Fried, 'The King is Dead: Heidegger's "Black Notebooks"', *Los Angeles Review of Books* (13 Sept. 2014); and Peter E. Gordon, 'Heidegger in Black', *New York Review of Books* (9 Oct. 2014), 26-8. وبشأن تعليق أزيد من محرِّر المجلدات، انظر: Peter Trawny, Freedom to Fail: Heidegger's Anarchy (Cambridge: Polity, 2015). وقد أدى الاكتشاف بالأستاذ جونتر فيجال Günter Figal، رئيس جمعية مارتن هيدجر في ألمانيا، إلى الاستقالة من منصبه، قائلاً إنه لم يعد يرغب في تقديم هيدجر. وبخصوص خلفية أسبق زمنًا والدليل على نازية هيدجر، انظر: Ott, Heidegger, and Wolin (ed.), The *Heidegger Controversy*.

(30) بخصوص الخطاب الافتتاحي، انظر: Heidegger, 'The Self-Assertion of the German University' (27 May 1933), tr. William S. Lewis, in Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, 29-39، والعبارات المقتبسة من الصفحات 34–36. وبخصوص التقارير الصحفية المعاصرة، انظر: Guido Schneeberger, *Nachlease zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Berne: Suhr, 1962), 49-57; and Hans Sluga, *Heidegger's Crisis: philosophy and politics in nazi Germany* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 1-2.

(31) Heidegger, 'Declaration of Support for Adolf Hitler and the National Socialist State', 11 Nov. 1933, tr. In Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, 49-52, this 51.

(32) بشأن معسكرات الصيف، انظر: Ott, *Heidegger*, 228–9، حيث يُورِدُ خطاب هيدجر يوم 22 سبتمبر عام 1933 إلى هيئة التدريس في الجامعة.

(33) بخصوص حالة هوسرل ومكانته، انظر: المرجع السابق، ص 176.

(34) كان خطاب إلفريد هيدجر إلى مالفين هوسرل بتاريخ 29 أبريل عام 1933. وقد

بقي الخطاب لأن صورة منه دوّنها فريدريك توارنيكي في مقال له بعنوان 'Visite á Martin Heidegger', *Les Temps modernes* (1 Jan. 1946), 717-24, theis 717-18، وقد وردت ترجمةٌ له في: Kisiel & Sheehan, Becoming Heidegger, 411-12. وبخصوص ردّ هوسرل، انظر: Kisiel & Sheehan, 412-13 (Husserl to Dietrich Mahnke, 4-5 May 1933), and Ott, *Heidegger*, 174-7.

(35) انظر: Ott, *Heidegger*, 173.

(36) انظر بخصوص مصطلح «المواقف الحدّيّة»: Jaspers, *Philosophy* II, 178-9.

(37) عن المواقف الوجودية المعيشة، انظر: المرجع السابق، الصفحات: 159, 335-6.

(38) انظر في هذا: Gens, *Karl Jaspers*, 50، نقلاً عن رسالة من جيرترود ياسبرز إلى أرندت بتاريخ 10 يناير عام 1966.

(39) انظر المرجع السابق، الصفحات: 24-27، 113-115.

(40) بشأن اندهاش هيدجر من إشراك ياسبرز لزوجته في أعماله، انظر: Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 162 (مسوّدة خطاب من هيدجر إلى ياسبرز بتاريخ 6 فبراير عام 1949).

(41) Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 29 (Arendt to Jaspers, 29 Jan. 1946).

(42) Jaspers, *Philosophy* II, 100.

(43) بخصوص الرسائل بينهما والزيارات والخطط، انظر: Gens, *Karl Jaspers*, 158; Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 39 (Jaspers to Heidegger, 6 Sept. 1922), 42 (Jaspers to Heidegger, 24 Nov. 1922).

(44) بشأن صمت هيدجر، انظر: Jaspers, 'On Heidegger', 110. وبشأن شعوره الخارق، انظر: Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 40 (Heidegger to Jaspers, 19 Nov. 1922).

(45) انظر: Jaspers, 'On Heidegger'، والصفحات على التوالي هي: 109، 111-114.

(46) بشأن الجفاء بينهما، انظر: المرجع السابق، ص 112.

(47) عن كلام هيدجر وحديثه مع ياسبرز، انظر: المرجع السابق، ص 117.

(48) المرجع السابق، ص 118.

(49) المرجع السابق نفسه.

(50) رسالة جيرترود ياسبرز إلى والديها كانت بتاريخ 29 يونيو 1933. انظر بشأنها: .Kirkbright, *Karl Jaspers*, 148

(51) انظر في هذا: Arendt &Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers* .*Correspondence*, 630 (Jaspers to Arendt, 9 March 1966)

(52) بشأن شعور هيدجر بالخجل، انظر: Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-* .*Jaspers Correspondence*, 185 (Hiedegger to Jaspers, 7 March 1950)
وبخصوص تشكيك ياسبرز، انظر: Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl* .*Jaspers Correspondence*, 630 (Jaspers to Arendt, 9 March 1966)

(53) Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 149 .(Jaspers to Heidegger, 23 Aug. 1933)

(54) بهذا الشأن، انظر: Jaspers, 'On Heidegger', 118-20.

(55) انظر: Bruno Bettelheim, *The Informed Heart* (Harmondsworth: .Penguin, 1986), 258-63

(56) داخاو/داكاو: مدينة في بافاريا جنوب غرب ألمانيا بالقرب من ميونيخ، كانت معسكر اعتقال نازي من عام 1933 حتى عام -1945 المترجم.

(57) بوخنفالد: معسكر اعتقال نازي أثناء الحرب العالمية الثانية يقع بالقرب من قرية بوخنفالد وسط ألمانيا- المترجم.

(58) Gabriel Marcel, 'On the Ontological Mystery', in his *The Philosophy* .*of Existence*, 1-31, esp. 27

(59) انظر: Gabriel Marcel, 'Coversations', in Marcel, *Tragic Wisdom* *and Beyond*, 217-56, this 249. وقد كتب شيئًا مماثلاً في: *Men Against* .*Humanity*, tr. G. S. Fraser (London: Harveill, 1952), 81-3

(60) .*Being and Time*, 39/17

(61) المرجع السابق، 279/ 235.

(62) المرجع السابق، 351/304؛ 308/264.

(63) انظر في كل ما ذكره يوناس: Hans Jonas, 'Heidegger's Resoluteness and Resolve', in Neske & Kettering (eds), *Martin Heidegger and National* .*Socilaism*, 197-203, thios 200-1

(64) بخصوص الاستقالة وملابساتها، انظر: Ott, *Heidegger*, 204-41.

(65) المرجع السابق، 173، 178.

(66) انظر بهذا الخصوص: Heidegger, 'The Rectorate 1933/34: facts and thoughts', in Neske & Kettering (eds), *Martin Heidegger and National Socialism*, 15-32, this 30-32.

(67) المرجع السابق، ص 17.

(68) Towarnicki, 'Le Chemin de Zähringen', 125.

(69) انظر في هذا: Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 186 (Jaspers to Heidegger, 19 March. 1950).

(70) انظر بشأن مقترحات هيدجر لأكاديمية برلين: Farias, *Heidegger and Nazism*, 197-202، ويُورِدُ خطاب هيدجر إلى فيلهيلم سفوكارت بتاريخ 28 أغسطس عام 1934. وانظر أيضًا: Safranski, *Martin Heidegger*, 279-81.

(71) عن رحلة روما وشارة النازية، انظر: Löwith, *My Life in Germany*, 59-60.

(72) بخصوص قصة مولر مع هيدجر، انظر: Max Müller, 'Martin Heidegger: a philosopher and politics: a conversation', in Neske & Kettering (eds), *Martin Heidegger and National Socialism*, 175-95, this 189-90، (مقابلة مع بريند مارتن وجوتفريد سكرام يوم 1 مايو عام 1985).

(73) فيما يتعلق بتنقية فلسفة هيدجر من العناصر النازية، انظر: Marjorie Grene, *A Philosophical Testament* (Chicago & La Salle, IL: Open Court, 1995), 76-9.

(74) انظر: *Being and Time*, 157-9/121-2.

(75) بهذا الخصوص، انظر: Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 142 (Arendt to Jaspers, 29 Sept. 1949).

(76) بخصوص رأي سارتر في هيدجر، انظر: Sartre, 'A More Precise Characterization of Existentialism', in Contat & Rebalka (eds), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, II, 155-60, this 156. وللمزيد عن فكرة الشخصية عند سارتر، انظر: Webber, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*.

(77) Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 40.

(78) Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 151 (Heidegger to Jaspers, 1 July 1935).

(79) انظر: Heidegger, *Gesamtausgabe*, 13, 246n.

(80) المرجع السابق، 13، 35. وأما «أنشودة عن الإنسان» فمأخوذة من Sophocles *Antigone* V, 332-75.

(81) أثار هذا التفسير لأول مرة في عام 1963 ويليام ريتشاردسون .William J. Richardson, 'An Unpurloined Autobiography', in James R. Watson (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers* (Bloomington: Idiana University Press, 1999), 147. وقد انتشر منذئذٍ.

(82) بخصوص رفض هيدجر لوظيفة برلين ومضمون الخطاب، انظر: Heidegger, 'Why Do I Stay in the Provinces?', in Sheehan (ed.) *Heidegger: the man and the thinker*, 27-30؛ وانظر أيضًا هامش المحرر رقم Heidegger, 30./eidegger, ‹Why Do I Stay in the Provinces?›, in Sheehan (ed.) Heidegger: the man and the thinker, 27-30

(83) انظر عن هذه القصة: Walter Biemel, 'Erinnerungen an Heidegger', in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2/1 (1977), 1-23, this 14.

(84) هذا السطر منقوش بوصفه علامة أعلى الدكة الخشبية في توتناوبرج: Heidegger, 'The Thinker as Poet', in *Poetry, Language, Thought*, 1-14, this 9.

(85) بخصوص قصة الهروب، انظر: Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 105-8.

(86) بشأن عبارة «القدر الشخصي»، انظر: Hannah Arendt, 'What Remains? The Language Remains', in P. Baehr (ed.), *The Portable Hannah Arendt* (New York: Penguin, 2003), 3-22, this 5-6 (محاورة مع جونتر جوس في تليفزيون ألمانيا الغربية، يوم 28 أكتوبر عام 1964).

(87) عن عدم مغادرة هوسرل ألمانيا، انظر: Van Breda, 'Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archives (The Rescue of Husserl's *Nachlass* and the Founding of the Husserl-Archives)', 47.

(88) Max Müller, 'Martin Heidegger: a philosopher and politics: a conversation', in Neske & Kettering (eds), *Martin Heidegger and National Socialism*, 175-95, this 186 (interview of 1 May 1985).

(89) انظر خطاب هوسرل المرسل إلى المؤتمر في: *Actes du Huitième Congrès international de Philosophie à Prague 2-7 septembre* 1934 (Prague:

.Comité d'organisation du Cngrès, 1936), xli-xlv

(90) انظر: Husserl, 'Vienns Lecture', in *Crisis*, Appendix I, 269-99, this .290-99

(91) انظر تفاصيل نشر الكتاب في: David Carr, 'Introduction', in Husserl, .*Crisis*, xvii

(92) بشأن كلمات هوسرل الأخيرة وهو على فراش الموت، انظر: Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology*, 1928-1938 (New Haven: Yale University Press, 2004), 69. وأما عن مرضه فانظر: David Carr, 'Introduction', in Husserl, .*Crisis*, xvii

(93) Malvine Husserl & Karl Schumann, 'Malvine Husserls "Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl"', Husserl Studies 5(2) (1988), .105-25, this 118

(94) انظر في هذا: Van Breda, 'Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archives (The Rescue of Husserl's *Nachlass* .and the Founding of the Husserl-Archives)', 66

(95) في مقابلة عام 1985 ذكر ماكس موللر أن هيدجر «تغيّب عن جنازة هوسرل، شأن معظم زملائه في الكلية، لأنه كان مريضًا». انظر: Max Müller, 'Martin Heidegger: a philosopher and politics: a conversation', in Neske & Kettering (eds), *Martin Heidegger and National Socialism*, 175-95, .this 187

5

مَضْغ ثمار اللوز

وفيه يصف جان بول سارتر شجرة، وتأتي سيمون دي بوفوار بالأفكار إلى الحياة، ونقابل موريس ميرلوبونتي والبرجوازية.

في عام 1934، بعد قراءة سارتر لهوسرل في برلين، عاد إلى فرنسا مفعمًا بالطاقة والحيوية. فوضع خطته الإستراتيجية المتمركزة حول الفينومينولوجيا، وأنعشها بغنائم سارترية متميزة من كيركجارد وهيجل. طعَّمها أيضًا بخبراته الشخصية: تجارب طفولته، حماسه الشبابي، واهتمامه الواسع بالمخاوف [أشكال الفوبيا] والهواجس. وما إن التأم شمله بسيمون دي بوفوار حتى أشركها أيضًا في عمله، فجلبتْ بدورها ماضيها وشخصيتها إلى كتابتها وفكرها. وهو ما غدا توليفةً معقَّدةً.

كان على سارتر العودة إلى التدريس، ولا سيما في لوهافر مرة أخرى. وفي وقت فراغه أخذ يبشِّر بالفينومينولوجيا، فحثّ كل أصدقائه على دراستها، ومنهم الذين درسوها بالفعل مِن أمثال ميرلوبونتي[1]. وأما بوفوار التي أمكنها القراءة بالألمانية جيدًا (أفضل من سارتر، على ما يبدو، مع أنه كان يتحدث الألمانية ويقرأ بها طوال عامه في برلين)، فقضت معظم أوقات عام 1934 مُنغمِسةً في النصوص الفينومينولوجية[2].

سارتر الحريص على تدوين أفكاره على الورق، انتهى من مقالته التي بدأها في برلين، بعنوان «فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل: القصدية» Sur une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité، شَرَحَ فيها بطريقة لا تُنسَى القصديةَ بوصفها نفيًا عن تجاويف العقل الهاضمة المريحة إلى تراب عالَم الوجود. عمل أيضًا على دراسة فينومينولوجيا التخيُّل، فنشر نسخة مختصرة منها عام 1936 تحت عنوان «التخيُّل» L'imagination، وأما النسخة المكتملة بعد إعادة عمله عليها فنشرها عام 1940 تحت عنوان «التخيُّلي» L'imaginaire. استكشف كلا العملين اللغزَ الفينومينولوجي لكيفية التفكير في الأحلام أو الأوهام أو الهلاوس من خلال بنية القصدية، وإن لم توجد موضوعاتها في الواقع أو غابت عنه.

حزم سارتر أمره على ضرورة تجربة بعض الهلاوس بنفسه كي يوسِّع بحثه في هذه المناطق، فطلب من الطبيب دانيل لاجاش Daniel Lagache، صديقه القديم منذ أيام المدرسة، مساعدته في تجربة عقار الميسكالين الذي ظهرت أول توليفة منه عام 1919. في أواسط القرن العشرين، كان المثقفون يتكالبون على تعاطي الميسكالين؛ وتُوِّج هذا النزوع في عام 1953 بكتاب «أبواب الإدراك» The Doors of Perception، دراسة ألدوس هكسلي الفينومينولوجية الشهيرة لما نشعر به عند رؤية اللوحات والاستماع إلى الموسيقى أثناء الرقص. كذلك وَصَفَ الكاتبُ الإنجليزي كولن ويلسن، المجرِّبُ الوجودي في خمسينيات القرن العشرين، ما نصادفه في الوجود الخام «كأن تستيقظ في قطار فتلقى وجه شخص غريب على بُعْد بوصات داخل حيزك الشخصي»[3]. لكن قبل كل هذا بوقت طويل، سعى سارتر إلى ملاقاة الوجود وجهًا لوجه. حقنه دكتور لاجاش بالعقار، وأشرف على الرحلة، بينما أخذ سارتر- الفينومينولوجي الخبير دومًا- يراقب التجربة من الداخل ويدوِّن ملاحظاته.

كانت النتائج هائلة. فبينما كانت مغامرة هكسلي مع العقار غامضة ومُسْكِرَة واستمتع أحد مساعدي الدكتور لاجاش بالقفز في مروج خيالية مع راقصات غريبات، تقيّأ دماغ سارتر حشدًا جحيميًا من الثعابين والأسماك والنسور والضفادع والخنافس والقشريات البحرية. الأسوأ أنها أبتْ مفارقته بعد ذلك. فلعدة أشهر، لاحقته كائناتٌ تشبه سرطانات البحر، تظهر أمام عينيه أينما نظر وعلى واجهات المنازل في الشوارع، تُحدِّق فيه بعيون بشرية[4].

أدخل سارتر بعض تجربته مع العقاقير في دراساته عن التخيُّل، ربما لأنها جعلته يخشى لفترة من الزمن أن يفقد عقله. لكنه وظَّفها في أعمال أخرى، ومنها قصة عام 1937 «الغرفة» The Room، ثم لاحقًا في مسرحية عام 1959 «أسير ألتونا» The Condemned of Altona، وكلاهما عملان يصوِّران شبابًا تحاصرهم مسوخ شكّلتها الهلاوس، وكذلك في قطعة أدبية نشرها عام 1938 بعنوان «أطعمة» Foods، قامت على رحلته إلى إيطاليا عام 1936، وما أثاره عقار الميسكالين من تخيُّلات، معًا[5]. ثمة راوٍ يتمشَّى وحيدًا حول نابولي في يومٍ قائظ، فيشاهد أشياء فظيعة: طفلاً على عكازات يلتقط شريحة بطيخ تزحف عليها حشرات من مصرف مياه ويأكلها. وعبر مدخل بيت مفتوح، رأى رجلاً يركع بجانب فتاة صغيرة، وبينما تقول له «أبي، يا أبي» يرفع الرجل ثوبها ويَعُضُّ رِدْفيها كما يقضم المرء رغيف خبز. راوي سارتر غمره الغثيان، ومع الغثيان التمعت في ذهنه فكرة ثاقبة: لا شيء يحدث في العالم بمنطق الضرورة. كل

شيء «ممكنٌ عَرَضيٌّ» contingent، ومن الممكن أن يحدث بطريقة مختلفة. هذا الاكتشاف أرعبه.

لا بد أن رؤية سارتر الثاقبة عن «الإمكان العَرَضي» [العَرَضيّة] contingency قد واتته في وقت سابق، عندما كان يُدوِّن ملاحظات عنها لفترة من الزمن، استهلّها بدفتر ملاحظات فارغ تمامًا قال إنه عثر عليه مصادفةً في عربة المترو، وعلى غلافه إعلان عن أحد العلاجات الطبية[6]. تطورت هذه الملاحظات، في برلين، إلى مسوَّدة رواية، أعطاها سارتر في البداية عنوان «ميلانخوليا» Melancholia، تحولت بدورها إلى ما سأصادفه وأنا في السادسة عشر من عمري: رواية «الغثيان»، التي تتناول قصة الكاتب أنطوان روكنتان الهائم على وجهه في بلدة بوفيل[7].



شجرة كستناء في حديقة كوبهام Cobham Park، من كتاب جيه. جي. ستروت J. G. Strutt «سيلفا بريتانيكا» Sylva Britannica عام 1822.

جاء روكنتان إلى هذه البلدة الساحلية المُضْجرة، في البداية، لإجراء بحث عن حياة أحد رجال الحاشية المَلَكية في القرن الثامن عشر، الماركيز دي رولْبون Marquis de Rollebon، المحفوظة أوراقه في المكتبة البلدية. حياة رولْبون سلسلةٌ من المغامرات الجامحة، وهي هدية لأي كاتب سيرة حياة، إلا أن روكنتان صار غير قادر على التماس

أسلوب للكتابة عنه. لقد اكتشف أن الحياة لا تشبه أيًا من هذه القصص البطولية الجامحة، وهو لا يريد تشويه الواقع الحقيقي. والحق أن روكنتان نفسه هو الذي بلا هدف. روكنتان المفتقر إلى الروتين أو العائلة التي تمنح معظمَ حياة الناس بنيةً، يقضي أيامه في المكتبة أو التجول أو شُرْب البيرة في مقهى تنبعث منه موسيقى زنجية أمريكية مسجَّلة. يشاهد روكنتان سكان البلدة يؤدّون أعمالهم البرجوازية، والشعبية المعتادة. الحياة تشبه قطعة عجين كبيرة بلا ملامح، لا تتميز إلا بالإمكان العَرَضي وحده وليس الضرورة. ويأتيه هذا الإدراك على هيئة دوَّامات متلاحقة كالأمواج، وفي كل مرة يمتلئ بغثيان يبدو أنه يُرافِق الأشياءَ نفسها والعالم القائم هناك. يلتقط روكنتان حصاة ليلقيها في البحر، ولكنها تبدو عند اللمس ككتلة كرويّة مثيرة للقرف [الغثيان] في يده. يدخل إلى الغرفة، فيصير مقبض الباب كتلةً بَصَليّةً غريبة. في المقهى، قدح البيرة المعتاد بحوافّه المشطوفة ومعطف الجرسون بأذرعه، كلها تثير في نفسه هلعًا وإحساسًا مروِّعًا بالإمكان العَرَضي[8]. يحاول روكنتان الإمساك بهذه التجارب في يومياته بطريقة فينومينولوجية: «لا بد أن أقول كيف أرى هذه المنضدة، والشارع، والناس، وعُلْبة التبغ، بما أنها هي الأشياء التي تغيّرت»[9].

ثم يدرك روكنتان أخيرًا، مع شعوره بالغثيان مرة أخرى، وهو يحملق في «الجلد المسلوق» لشجرة كستناء في حديقة البلدية، أن ما يُكدِّره هو وجود الشجرة وليس مجرد الشجرة. فالطريقة التي توجد بها الشجرة غير مفهومة وبلا هدف، إنها تقبع هناك بكل بساطة رافضة إعطاء نفسها معنى أو نغمة تخصُّها. ذلك هو ما يكونه الإمكانُ العَرَضي: ما هي عليه الأشياء thisness of things بطريقة عشوائية فظيعة. يدرك روكنتان أنه لم يعد يستطيع رؤية العالم كما اعتاد رؤيته، وأنه لن يُكمل ما أراده من كتابة سيرة رولْبون، لأنه لا يستطيع تلفيق قصص مغامرات. وعند هذه اللحظة، لم يستطع عمل أي شيء إطلاقًا:

> سقطتُ على المقعد منهارًا، وقد أصابني دُوَار، صعقني أن وفرة الكائنات بلا أصل: الإيناع والإزهار في كل مكان، وأذناي بهما طنين الوجود العَيْني، ولَحْم جسدي ينبض بشدة ويتفتح، متخليًا عن نفسه لإيناع شامل[10].

في بعض اللحظات يستشعر روكنتان شيئًا من الراحة، عندما يستمع في مقهاه المفضّل لصوت امرأة ينبعث من الكاسيت (لعلها صوفي توكر Sophie Tucker)، وهي تغني مقطعًا كئيبًا سوداويًا، بمصاحبة موسيقى البلوز، يُسمَّى «بعض هذه الأيام»[11] Some of

These Days. تبدأ الأغنية بمقدمة بيانو مرهفة، تنتقل منها بلا فاصل إلى صوت المغنية الدافئ؛ وعلى مدى الدقائق القليلة التالية، يسير كل شيء في عالم روكنتان على نحو طيِّب. كل علامة موسيقية تؤدي إلى التي تليها: فلا علامة يمكنها سوى ذلك. الأغنية تنطوي على ضرورة، وتضفي الضرورةَ على وجود روكنتان العَيْني أيضًا. كل شيء متوازن سَلِس: عندما يرفع روكنتان كوب البيرة إلى شفتيه، يتحركُ الكوب بانسياب دائري، ثم يستطيع وَضْعَه على المنضدة دون سَكْبِه. حركاته تنساب كحركات لاعب رياضي أو موسيقي، حتى تنتهي الأغنية، ثم ينتثر كل شيء مزقًا مرة أخرى.



صوفي توكر «بعض هذه الأيام»، تسجيلات كولومبيا عام 1926.

تنتهي الرواية بروكنتان وهو يجد مخرجه عبر رؤية الفن هذه بوصفه مصدر الضرورة. ويعتزم المغادرة إلى باريس، لا ليكتب سيرة حياة بل كتابًا من نوع مختلف سيكون «رائعًا وقاسيًا كالحديد، حتى يجعل الناس خَجِلين من وجودهم»[12]. في وقت لاحق، يتأمل سارتر مفكرًا في مدى سهولة هذا الحل الكبيرة: هل يستطيع الفن إنقاذنا حقًا من فوضى الحياة؟ لكنه منح روكنتان- في رواية بلا نهاية ولا حل- طريقًا يمضي فيه: «الوَهَج والتفتُّح» في كل الاتجاهات. وكما سنرى لاحقًا، أي شيء يُنْهي به سارتر كتابًا يَلقى الإطراء.

أدمج سارتر العديد من تجاربه في كتابته: مدينة ساحلية خارج الموسم، الهلاوس، فكرته عن الإمكان العَرَضي. وحتى الهوس بشجرة الكستناء كان هوسًا شخصيًا: أعماله مليئة بالأشجار. في سيرته الذاتية، استدعى شعوره بالرعب أثناء طفولته من قصة شبح، تصرخ فيها فجأةً شابةٌ مريضة ترقد في السرير وهي تشير إلى النافذة عند شجرة كستناء خارجها، ثم تسقط ميتة على وسادتها[13]. وفي قصة سارتر «طفولة زعيم» Childhood

of a Leader، يرتعب بطلها لوسيان من شجرة كستناء لأنها تقبع هناك بلا استجابة حين يركلها[14]. وفيما بعد، يقول سارتر لصديقه جون جيراسي John Gerassi إن شقته في برلين كانت تُطل على شجرة كبيرة لطيفة، ليست شجرة كستناء بل شجرة مماثلة تُذكّره بأشجار لوهافر حيةً في ذهنه أثناء الكتابة[15].

تعني الأشجار أشياء عديدة عند سارتر: الوجود L'être، الغموض، العالم المادي، الإمكان العَرَضي. الأشجار مركز مفيد، عنده أيضًا، في الوصف الفينومينولوجي. يستشهد سارتر، في سيرته الذاتية، أيضًا، بشيء قاله له جده ذات مرة: «ليست المسألة امتلاك عينين فقط، عليك أن تتعلم كيف تستخدمهما. هل تعرف ما فعله فلوبير مع الشاب موباسان Maupassant؟ أجلسه أمام شجرة ومنحه ساعتين ليصفها»[16]. وهذا صحيح: نَصَحَ فلوبير موباسان بتأمل الأشياء «طويلاً وبانتباه» قائلاً:

> ثمة جزء من كل شيء يظل غير مطروق، لأننا نقع متى استخدمنا أعيننا في عادة استدعاء ما اعتقده الناس قبلنا في الشيء الذي ننظر إليه. فحتى أتفه شيء يحتوي على قليل غير معروف. ويجب اكتشافه. كي نصف نارًا مشتعلة أو شجرة في سهل، يجب أن نبقى أمام هذه النار أو تلك الشجرة حتى يعودا غير شبيهين عندنا بأي شجرة أخرى أو نار أخرى[17].

كان فلوبير يتحدث أساسًا عن المهارة الأدبية، ولكنه كان بمقدوره التحدُّث عن منهج فينومينولوجي يتبع هذه العملية بالضبط. فالمرء ينبذ، بتعليق الحُكْم، أول ما ينبذ المفاهيم المتداولة أو الأفكار المتوارثة، ثم يصف الشيء كما يقدِّم نفسَه مباشرةً. وعند هوسرل، هذه المقدرة على وصف ظاهرة دون التأثر بنظريات الآخرين هي ما يُحرِّر الفيلسوف.

فتنت العلاقةُ بين الوصف والتحرير سارتر. الكاتب هو الشخص الذي يصف، ومن ثمَّ هو الشخص الحُرُّ؛ لأن الشخص الذي يستطيع وصف ما يجرِّبه وصفًا دقيقًا يستطيع أيضًا ممارسة قدر من السيطرة على الأحداث. استكشف سارتر هذه الرابطة بين الكتابة والحرية مرارًا وتكرارًا في أعماله. عندما قرأتُ للمرة الأولى روايته «الغثيان» ظننتُ أن هذه الرابطة فيها جزء من جاذبيتها بالنسبة لي. أنا أيضًا أردتُ أن أكون قادرة على رؤية الأشياء رؤية كاملة، لأجرِّبها وأكتب عنها، حتى أفوز بالحرية. فحدث أنْ ذهبتُ لأقف في حديقةٍ أحاولُ رؤية وجود شجرة، وهو ما حدا بي إلى دراسة الفلسفة.

في رواية «الغثيان»، يجلب الفنُّ التحررَ، لأنه يمسك بالأشياء على ما هي عليه، ويمنحها ضرورةً داخليةً. فلا تعود بَصَليَّةً تثير الغثيان، وإنما تنطوي على معنى. وتمثل

أغنية الجاز عند روكنتان نموذجًا لهذه العملية. تخبرنا بوفوار في مذكراتها بأن سارتر جاءته الفكرة أثناء مشاهدته فيلمًا لا أثناء الاستماع إلى موسيقى[18]. كانا حريصين على ارتياد السينما، وكانا شغوفين شغفًا خاصًا بكوميديا شارلي شابلن Charlie Chaplin وباستر كيتون Buster Keaton، وكلاهما قدَّما أفلامًا مليئة بنِغْمة الباليه الرحيمة، الرائعة رَوْعة أي أغنية. أحببتُ فكرة أن المتشرِّد الصغير[19] Little Tramp هو الذي ألهم سارتر التجلي الفلسفي لضرورة الفن وحريته[20].

* * *

استند سارتر إلى تجربته الشخصية أيضًا في تصوير جانب آخر من جوانب هواجس روكنتان ووساوسه: رُعْبه من أي شيء دهني أو لزج أو غَريني. فعند مرحلة، يشعر روكنتان بالقرف حتى من اللعاب داخل فمه، ومن شفتيه، بل من جسده كله «المُبلَّل بالوجود العَيْني»[21]. في كتاب سارتر «الوجود والعدم» L'Être et le néant المنشور عام 1943، يواصل إعطاءنا المزيد من الصفحات عن الخصائص المادية لـ«اللزوجة» viscosité أو «الغَرَوي» le visqueux. فيكتب عن تجمُّع العسل أثناء انسكابه من ملعقة، ويستحضر (بقشعريرة) «الرَّشف الأنثوي المخضَل» الذي يحدث عندما تلتصق مادة لزجة بالأصابع[22]. وفيما أظنُّ، لن يحب سارتر الغريبَ الذي يمصّ الوجوه في فيلم ريدلي سكوت Ridley Scott «فضائي» Alien؛ أو «عناق الإسفنج» الجيلاتيني في رواية فيليب ديك «قال الشرطي تدفَّقي يا دموعي» Philip K. Dick' Flow My Tears, The Policeman Said الذي يقتل بالطريقة التي يوحي بها عنوانها؛ أو القزم العظيم Great Boyg في مسرحية إبسن Ibsen «بير جينت» Peer Gynt، بوجوده «الغريني اللّزج الهلامي» بلا شكل متميز. ولن يستمتع بصورة الحياة التي تعطينا لمحةً منها نهايةُ رواية ويلز «آلة الزمن» H. G. Wells' The Time Machine: سائل دهني لزج يرتفع ملتويًا على شاطئ بحر، يزحف بزوائده المُتحسِّسة. ما يصيب سارتر بالرعب من تلك الأشياء أحشاؤها اللّزجة. وقد تناول الكثيرَ من هذه الصور، بما يجعلك متأكدًا تمامًا من أنك تقرأ سارتر كلما ظهرت كتلة سوائل لزجة أو ما يُشبهها في كتاب فلسفي، رغم أن جابرييل مارسيل ادَّعى الفضل في إعطائه فكرة الكتابة عنها أولاً بطريقة فلسفية[23]. اللزوجة هي طريقة تعبير سارتر عن رُعْب الإمكان العَرَضي. وتستدعي ما يسميه «الوقائعية» facticity، التي تعني كل شيء يربطنا بمواقف ويمنعنا من التحليق الحُرِّ.

صقل سارتر بتروٍّ موهبته في مزج استجاباته الشخصية للأحشاء ببراهينه الفلسفية.

بل تستولي أحيانًا على عمل بأكمله. وقد اعترف في مقابلة تلفزيونية عام 1972 بأنه لم يسبق له تجربة الغثيان بنفسه في مواجهة الإمكان العَرَضي بطريقة عَفْوية. وتَشكَّكَ محاوِرٌ آخر قائلاً إنه رأى سارتر يُحدِّق ذات مرة في طحالب على سطح بِرْكة وقد علا وجهه قرف واشمئزاز[24]. ألم يكن هذا «غثيانًا»؟ ولعل الحقيقة أنه كان يحدق في الطحالب ليستثير الشعورَ ويراقب ما يحدث له.

استقى سارتر أفكاره من حياته، ولكن قراءاته وجدت طريقَها إلى الامتزاج بها أيضًا. فليس من الصعب اكتشاف علامات هيدجر في رواية سارتر «الغثيان»، مع أن سارتر لم يكن قرأ بعد كتابه «الكينونة والزمان» قراءة مدققة. الأفكار الرئيسية في رواية «الغثيان» أقرب كثيرًا إلى أفكار محاضرة هيدجر عام 1929 «ما الميتافيزيقا؟»: العدم والكينونة و«الحالات الوجدانية» التي تكشف عن الطريقة التي تكون عليها الأشياءُ. وهي المحاضرة المنشورة التي قالت بوفوار إنهما ألقيا عليها نظرة سريعة، ولكنهما عجزا عن فَهْمها.

أشعرُ أيضًا بوجود تشابهات في رواية «الغثيان» مع عمل آخر، ألا وهو مقال إيمانويل ليفيناس «عن النجاة» De L'évasion، المنشور في «بحوث فلسفية» Recherches Philosophiques عام 1935، أثناء عمل سارتر على مسوَّدات روايته. يصف ليفيناس في هذا المقال الأحاسيس التي تُرافِق الأرقَ أو الغثيان الجسدي، ولا سيما المشاعر الجاثمة [الكابوسية] بأن شيئًا ما يسحبك ويسجنك: «وجود» ثقيل، صلب، هلامي، يجثم عليك. يُسمِّي ليفيناس هذا الحسَّ بوجودٍ ثقيلٍ لزج، الـ«ها هنا»[25] il y a. وسيُشبِّهه، فيما بعد، بضوضاء هادرة مدوِّية كالتي تسمعها حين تضع قوقعة على أذنك، أو حين ترقد مستلقيًا في غرفة خاوية كطفل هرب من عينيه النوم؛ فيبدو الحال «وكأن الخواء ممتلئ، وكأن الصمت ضجيج»[26]. إحساسٌ كابوسي بالامتلاء الكلي لا يترك مساحة للأفكار: ما من كهف داخلي. وهو ما يصفه ليفيناس في كتابه «الوجود العَيْني والموجودات» De l'Existence à l'Existent الصادر عام 1947، بأنه حالة تظهر فيها الكائنات لنا «كما لو أنها لم تعد تؤلِّف عالمًا»[27]، أيْ خَلْوًا من شبكة الأهداف والعلائق التي تحدَّث عنها هيدجر. ردُّ فعلنا الطبيعي على كل هذا، هو إرادة النجاة، فلنلتمس هذه النجاة في أي شيء يعيد إلينا إحساسنا بالبنية والشكل. ربما يكون هذا الشيء فنًا أو موسيقى أو تواصلاً مع شخص آخر[28].

ولا أعرف أي زَعْم بأن سارتر حاكى ليفيناس في هذا، أو حتى إنه قرأ المقالة، رغم أن آخرين لاحظوا وجود تشابهات مثيرة للاهتمام. التفسير الأكثر احتمالاً أن كلا الرجلين

طوَّرا أفكارهما ردًّا على هوسرل وهيدجر[29]. تخلَّى سارتر عن «الكينونة والزمان» في ذلك الوقت، واكتشف أثناء تواجده في برلين أن قراءة هوسرل وهيدجر، في آنٍ معًا، مجهود كبير جدًا بالنسبة إلى شخص واحد[30]. ولكنه التمس طريقه إلى هيدجر في السنوات التالية، على حين اتجه ليفيناس اتجاهًا آخر، متخليًا عن أي إعجاب بمعلمه السابق بسبب خياراته السياسية. توصّل ليفيناس- على خلاف هيدجر- إلى الشعور بأن الناس يجب ألا تتقبل الوجود على عِلّاته، كما هو. لقد غدونا متحضِّرين بالنجاة من الثقل الذي يضغط علينا في كوابيسنا، لا باحتضانها[31].

ينتاب المرء أحيانًا، أثناء قراءته سارتر، شعور بأنه استعار أفكار أناس آخرين، بل سرقها، ولكنه عجنها بشخصيته الغريبة ورؤيته القائلة بأن ما يَنتج إبداعيٌّ أصيل تمامًا. فكان يكتب وهو في حالة تركيز شبيهة بالوَجْد تركت نفسَها لإنتاج تجارب بصرية. وقد لخّص منهجه في رسالة باكرة كتبها في عام 1926 إلى خليلته حينئذٍ سيمون جوليفيه Simone Jollivet، ناصحًا إياها كيف تكتب. فقال لها رَكِّزي على الصورة حتى تشعري بـ«انتفاخ كالفقاعة، وحتى تشعري بأنها تشير إليك»[32]. عندئذٍ سيكون الناتج فكرتك أنتِ؛ بعد ذلك يمكنك تصفيتها وكتابتها.

ذلك في الأساس هو المنهج الفينومينولوجي، أو على الأقل نسخة منه ملوّنة للغاية، فلم يكن هوسرل ليستحسن هُزال سارتر الفكري الذي يميل إلى الحَكْي واستعمال المجاز. فبينما حوَّل هيدجر فينومينولوجيا هوسرل إلى ضرب من الشعر، جعلها سارتر وبوفوار روائيةً، ومن ثمَّ أكثر استساغةً لغير المحترفين. وقد أشارت بوفوار في محاضرتها، عام 1945، «الرواية والميتافيزيقا» Le roman et la métaphysique، إلى أن الروايات التي يكتبها الفينومينولوجيون ليست مملة كالتي يكتبها بعض الفلاسفة الآخرين، لأنهم يصفون بدلاً من أن يشرحوا الأشياء أو يصنِّفوها[33]. الفينومينولوجيون يأخذوننا إلى «الأشياء نفسها». ولِقائل أن يقول إنهم يتبعون تعويذة الكتابة الإبداعية: «اعرِضْ ولا تُخْبِر».

وليس الخيال الإبداعي [الأدبي] عند سارتر متألقًا دومًا، بل متفاوت. وكذلك بوفوار، وإن كانت في أفضل أحوالها كاتبة ذات خيال تلقائي أكثر من سارتر. فهي تهتم أكثر منه بالحبكة واللغة، وتُخضِع أفكارها الخام للعبة الشخصية والحدث بطواعية أكبر. وهي خبيرة أيضًا في المراقبة على حين يفشل سارتر. عندما كان سارتر يبذل غاية جهده بعُسْرٍ أثناء تنقيح مخطوطه «ميلانخوليا» في منتصف ثلاثينيات القرن العشرين، قرأت بوفوار مسوَّداته وحثّته على إدخال بعض التشويق الذي كانا يستمتعان

به أيما استمتاع في الأفلام وقصص التحرّي البوليسي[34]. وقد أطاعها. ثم اختلس منها هذا المبدأ وعزاه إلى نفسه، فذَكَرَ في مقابلة إنه حاول جَعْلَ الكتاب ذا نكهة بوليسية [تشويقية] تقود القرائنُ فيها القارئَ إلى الطرف المُتّهم: «الإمكان العَرَضي» (وهو لا يفسد العمل)[35].

عمل سارتر جاهدًا على تحسين المخطوطة، واحتفظ بها فلم يهملها رغم رفض عدد من الناشرين نشرها، حتى عثر أخيرًا على ناشر هو جاليمار، الذي ظل مؤمنًا به حتى النهاية. لكن جاستون جاليمار Gaston Gallimard نفسه كتب إلى سارتر مقترحًا عليه التفكير في عنوان أفضل، إذ لم يكن عنوان «السوداوية» تجاريًا بما يكفي. اقترح سارتر بدائل، منها: Factum on Contingency? [واقعية الإمكان العَرَضي] (وهو عنوان ملاحظاته الباكرة عن الكتاب في عام 1932)، أو «مقال في عزلة العقل» Essay on the Loneliness of the Mind. ولمّا نَفَرَ جاليمار من هذين العنوانين، حاول سارتر صياغة عنوان جديد هو: مغامرات أنطوان روكنتان الغريبة The Extraordinary Adventures of Antoine Roquentin، مع كلمة على الغلاف تُبيِّن مُزحة أنه لا توجد في الكتاب مغامرات.

في النهاية، اقترح جاليمار نفسه عنوانًا بسيطًا ومذهلاً: الغثيان[36] Nausea. ظهر الكتاب في أبريل عام 1938، واحتفى به النقاد، ومنهم ألبير كامو. لقد صُنِعَ اسمُ سارتر.

* * *

في تلك الأثناء، بدأت سيمون دي بوفوار تخطيط روايتها الأولى، رغم عدم نشرها حتى عام 1943، وهي بعنوان «المَدْعوّة» L'invitée، التي تُرجِمت إلى الإنجليزية تحت عنوان She Came to Stay. أقامت بوفوار روايتها على علاقة حب ثلاثية نشأت مؤخرًا بينها وبين سارتر وأولجا كوساكيوفيتش إحدى طالباتها سابقًا. في الحياة الواقعية، كانت هذه العلاقةُ مثلثَ حبٍّ مفعم، جذب انتباه الكثير من الناس حتى أصبح حبًّا خماسيًا، وفي النهاية انحلّ. حين انتهت هذه العلاقة، تزوجت أولجا من جاك لوران بو Jacques-Laurent Bost تلميذ سارتر السابق، ثم بدأ سارتر ينام مع واندا شقيقة أولجا، وانعزلت بوفوار تلعق جراحها، حتى دخلت في علاقة سرية طويلة مع بو. وأما في الرواية، فلم تتعرض بوفوار لبعض التعقيدات، ولكنها أضافت بُعْدًا فلسفيًا، فضلاً عن خاتمة ميلودرامية هي التورط في جريمة قتل. سارتر أيضًا تخيَّل الأحداث نفسها أدبيًا في وقت لاحق، بوصفها أحد خيوط سردية عديدة الأجزاء في المجلد الأول [«سنُّ الرُّشد»] من سلسلته الروائية «دروب الحرية» Les chemins de la liberté.

تكشف الفروق بين روايتيْ سارتر وبوفوار عن الفروق في اهتماماتهما الفلسفية والشخصية. عملُ سارتر يستكشف الحرية بطريقة ملحمية، تحتل فيها علاقة الحب مكانها بين خيوط أخرى. أما بوفوار فاهتمت بخيوط قوة الرغبة والملاحظة والغَيْرة والسيطرة، التي تربط بين الناس. فركزت تركيزًا أكبر على شخصياتها الرئيسية وتفوّقت في استكشاف الكيفية التي تجد بها العواطف والتجارب تعبيرها من خلال الجسد، سواء في حالة مرضه أو عبر أحاسيس جسدية غريبة، كأن تشعر بطلتها برأسها ثقيلاً على غير العادة كلما حاولت دفع نفسها إلى الإحساس بشيء لا تحسُّه[37]. تلقت بوفوار، بسبب هذه الأجزاء من عملها، الثناء من موريس ميرلوبونتي الذي تخصّص في فينومينولوجيا التجسُّد والإدراك. فافتتح مقالته، عام 1945، «الميتافيزيقا والرواية» Le Roman et la Métaphysique بحوار مقتبس من رواية «المَدْعوّة»، وفيه يقول بيير (مثيل سارتر) للبطلة فرانسواز (مثيلة بوفوار) إنه مندهش من الطريقة التي يؤثر بها موقف ميتافيزيقي فيها بطريقة «ملموسة» [عَيْنية]:

> فردّت فرانسواز قائلةً: «لكن الموقف عَيْنيٌّ ملموس، المعنى الكلي لحياتي على المَحَكّ».
>
> فقال بيير: «لا أقول إنه ليس كذلك، مجرد قدرتك هذه نفسها على جَعْل جسدك ونفسك يعيشان فكرةً هو الاستثنائي»[38].

ينطبق هذا الكلام على بوفوار نفسها. وقد شَخَّصَ سارتر أفكارًا من هذا القبيل على نحو جسدي محض في روايته «الغثيان»، ولكنه غير مقنع كإقناع بوفوار، ربما لأن بوفوار جرَّبتها تجربة أعمق. كان لديها نوع من عبقرية الاندهاش من العالم ومن نفسها؛ وظلت طيلة حياتها مندهشة اندهاشًا إبداعيًا من الأشياء. وكما قالت في مذكراتها، هذا الاندهاش هو منبع الكتابة الأدبية: تبدأ الكتابة الإبداعية في اللحظات التي «لا يعود فيها الواقع أمرًا مُسلّمًا به»[39].

حسدها سارتر على هذه الميزة. وحاول أن ينمي في نفسه هذه الحالة، فكان ينظر إلى مائدة مردِّدًا: «مائدة، مائدة»، حتى «تظهر رعشة خجولة من أني اكتشفتُ الفرحَ للمرة الأولى»، فيما يقول. ولكنه أجبر نفسَه على هذا. إلا أن الدهشة لم تَتمكَّن منه تَمكُّنها من بوفوار. اعتبر سارتر موهبتها في الدهشة نوعًا من الفلسفة الأكثر «أصالةً» وصورة من صور «الفقر الفلسفي»، في آنٍ معًا، وهو ما يعني أن موهبتها لا تؤدي إلى شيء ولا تنطوي على درجة من التطور والتصور المفاهيمي الكافي. ثم أضاف في عبارة تعكس قراءته لهيدجر في ذلك الوقت: «إنها اللحظة التي ينقلب عندها السؤال متحوِّلاً إلى السائل»[40].

من بين كل الأشياء التي اندهشت لها بوفوار، ثمة شيء واحد أدهشها أكثر مما عداه، ألا وهو عِظَمُ جهلها. لقد استخلصت بعد مناقشاتها الباكرة مع سارتر الآتي: «لم أعد متأكدة مما أفكر فيه، كلا ولا ما إذا كنتُ أستطيع القول بأني أفكر بالمرة»[41]. وعلى ما يبدو، سعت إلى الرجال الأذكياء بما يكفي لجَعْلها تشعر بضياع كهذا الضياع، ولم تعثر إلا على قِلَّة قليلة منهم.

قَبْل سارتر، أصابها إحباط من صديقها موريس ميرلوبونتي. تقابلا في عام 1927، عندما كانا كلاهما في سن التاسعة عشر: كانت طالبة في السوربون، وميرلوبونتي طالبًا في الإيكول نورمال سوبريور، حيث كان سارتر يدرس أيضًا. تفوّقت بوفوار على ميرلوبونتي في الامتحانات المشتركة في الفلسفة العامة ذلك العام: جاء ترتيبه الثالث وهي الثانية. وتفوّقت عليهما، كليهما، امرأةٌ أخرى هي سيمون فايل. بعدها بدأ ميرلوبونتي يلتمس صداقة بوفوار، لحرصه- وفقًا لتفسيرها- على الالتقاء بالمرأة التي تفوّقت عليه. (وعلى ما يبدو، كان أقل حرصًا على مصادقة سيمون فايل، المرأة الأصعب، وفايل نفسها لم تكن متحمّسة لبوفوار، فصدّتْ محاولتها في الصداقة).

نتائج فايل وبوفوار كانت استثنائية، بالنظر إلى أنهما لم تأتيا عبر نظام الإيكول نورمال سوبريور النُّخبوي: لم تكن الإيكول مفتوحةً للبنات عندما بدأت بوفوار تعليمها بعد الثانوي عام 1925. فُتِحَتْ للطالبات لمدة عام واحد فقط، هو عام 1910، قبل إغلاق الأبواب في عام 1911 وبقائها مغلقةً حتى عام 1927، وهو وقت جدّ متأخر بالنسبة إلى بوفوار[42]. فواظبت على الحضور في عدة مدارس للبنات ليست بالسيئة، ولكنها لم تحقق توقعاتها. وهو ما ارتأته إحدى طرق عديدة اختلف بها وضع المرأة عن وضع الرجل في مراحل حياتهما الأولى؛ وستستكشف بوفوار تباينات من هذا القبيل في كتابها الصادر عام 1949 «الجنس الثاني». كل ما كان في مستطاع بوفوار عمله، في هذه الأثناء، هو الدراسة بجدية، والتنفيس عن نقمتها من خلال الصداقة، والثورة على القيود التي تحدُّ كيانها، فألقت باللوم على القواعد الأخلاقية الحاكمة لتربيتها البرجوازية. ولم تكن الفتاة الوحيدة التي سلكت هذا السلوك. تمرَّدَ سارتر، طفل البرجوازية أيضًا، بطريقة راديكالية تمامًا على البرجوازية. وجاء ميرلوبونتي من خلفية مماثلة، وإن اختلفت استجابته، فقد أمكنه أن يهنأ تمامًا ببيئته البرجوازية، أثناء سعيه إلى حياته المستقلة بطريقة مختلفة.

* * *

لم تحقق سيمون دي بوفوار استقلالها إلا بعد معركة. وُلِدَتْ في باريس يوم 9 يناير عام 1908، ونشأت في المدينة بوجه عام، ولكن في بيئة اجتماعية ذات حسٍّ ريفي

طوَّقتها بمفاهيم معيارية عن الأنوثة والرِّقة. وقد فرضت أمها- فرانسواز دي بوفوار- تلك المبادئ؛ أما والدها فكان أكثر تخفُّفًا. بدأ تمرُّد سيمون في الطفولة، ثم صارت أحدَّ تمرُّدًا في مراهقتها، وظلت كذلك في مرحلة نضجها. تفانيها في العمل مدى حياتها، وحبها للسفر، وقرارها بعدم إنجاب أطفال، وخيارها غير التقليدي بالمرافقة [دون زواج رسمي]- كل هذا ينطق بتفانيها الكامل في الحرية. استعرضت بوفوار حياتها وفق هذه الشروط في المجلد الأول من سيرتها الذاتية، «مذكرات ابنة مطيعة» Mémoires d'une jeune fille rangée ، ثم تأملت لاحقًا خلفيتها البرجوازية بشكل أكثر تركيزًا في مذكراتها عن مرض أمها الأخير: «موت جدّ يسير» Une mort très douce.



سيمون دي بوفوار، حوالي عام 1914؛
.(Tallandier / Bridgeman Images)

وبينما انطلقت في اندفاعتها طالبةً وحيدةً، التقت ميرلوبونتي من خلال صديق. دوَّنت انطباعاتها عنه في دفتر يومياتها، مُطْلِقَةً عليه «ميرلوبونتي»[43] Merloponti؛ فقالت إنه كان جذابًا في شخصيته ومظهره على السواء، وإن خشيت من زَهْوِه قليلاً بمظهره[44]. في سيرتها الذاتية (وقد أعطته اسمًا مستعارًا هو «براديل» Pradelle)، وصفته قائلةً: «وجهه صافٍ جميل، ونظرته مخملية، وله ضحكة تلميذ، وذو مزاج مرح». أحبّته بوفوار على الفور، ولم يكن في هذا ما يدعو إلى الدهشة فيما تقول؛ فالجميع يحبون ميرلوبونتي ما إن يتعرفوا عليه. حتى أمها أحبته[45].

ميرلوبونتي أكبر من بوفوار بشهرين فقط، وُلِدَ يوم 14 مارس عام 1908، وكان أكثر تخفُّفًا مع نفسه منها بكثير. فاجتاز مواقف اجتماعية برباطة جأش وأريحية كانت

(فيما اعتقد هو نفسه) ثمرة طفولته السعيدة. وفيما قال، نشأ طفلاً محبوبًا يَلْقى الرعاية والتشجيع من الجميع، فلم يبذل مجهودًا شاقًّا ليحظى باستحسانهم. فظل مزاجه مرحًا نحو الحياة. أحيانًا يكون سريع الغضب، ولكنه يشعر دومًا، تقريبًا، بسلام داخلي، كما قال في مقابلة إذاعية عام 1959. وهو الشخص الوحيد تقريبًا الشاعر بالسلام النفسي في هذه القصة كلها: عطيّةٌ نفيسةٌ[46]. سيكتب سارتر، لاحقًا، عن عدم الحب في طفولة فلوبير، قائلاً إنه عندما «يوجد الحب يختمر عجين الأرواح، وعندما يغيب يهبط»[47].

تعزَّزت طفولة ميرلوبونتي بالحب. ولم يكن كل ما أراده قريبَ المنال يسيرًا بمثل ما أحب أن يكون، إذ فَقَدَ والده في عام 1913 بعد معاناة مع مرض الكبد، فنشأ هو وشقيقه وشقيقته مع أمهم وحدها. وبينما كانت علاقة بوفوار بأمها متوترة، ظل ميرلوبونتي مكرِّسًا نفسَه تمامًا لأمه مدى حياتها.

كل مَن عرف ميرلوبونتي استشعر توهُّج الانبساط يشعُّ منه. وهو ما جعل بوفوار تشعر بالدفء في البداية. كانت تنتظر شخصًا يحظى بإعجابها، وبدا أن ميرلوبونتي هو هذا الشخص. فارتأته لفترة وجيزة مشروع خليلٍ. لكن موقفه الانبساطي كدَّر مزاجها الأكثر ولعًا بالشغب. كتبت بوفوار في مذكراتها تقول إن عَيْبَه الكبير أنه «لم يكن عنيفًا، ومملكة الله للعنيفين». لقد التزم بمعاملة الجميع بلطف. بَكَتْ بوفوار قائلةً: «أشعر بنفسي جدّ مختلفة!»[48]. بوفوار إنسانةُ الأحكام القوية الصارمة، أما ميرلوبونتي فيبحث عن الجوانب العديدة في أي موقف. ارتأى الناسَ خليطًا من الصفات والمزايا، ومال إلى معاملتهم على أساس حُسن الظن، على حين رأت بوفوار- أثناء شبابها- الطبيعة البشرية مؤلفة من «رهط مختارين صغير بين جَمْعٍ كبير من الناس لا اعتبار لهم».

ما أغاظ بوفوار حقًا أن ميرلوبونتي بدا «متكيفًا تمامًا مع طبقته وأسلوبها في الحياة، متقبِّلاً المجتمع البرجوازي بقلب مفتوح». عنَّفته أحيانًا على غباوة الأخلاق البرجوازية وتوحُّشها، ولكنه لم يوافقها بكل هدوء. كتبت بوفوار قائلةً: «استمرّ ودودًا للغاية مع أمه وأخته، ولم يشاركني رعبي من الحياة العائلية». «لم يكن نافرًا من الحفلات، ويذهب للرقص أحيانًا؛ فكان يجرِّدني من أسلحتي حين يسألني بكل براءة: ولم لا؟».

في صيفهما الأول بعد أن صارا صديقين، تَرافقا كثيرًا، لأن الطلبة الآخرين كانوا يقضون عطلاتهم خارج باريس. بدآ يذهبان معًا متجوِّلين أولاً في حدائق الإيكول نورمال سوبريور- «المكان المثير الرائع» بالنسبة إلى بوفوار- ثم تجوَّلا في حدائق لوكسمبورج، فكانا يجلسان «إلى جوار تمثال ملكة أو أخرى»، يتحدثان في الفلسفة. ورغم تفوقها عليه في الامتحانات، راقها أن تلعب دور مبتدئ الفلسفة أمامه. والحق أنها كانت تفوز في

مناقشاتهما أحيانًا، بالمصادفة تقريبًا، وإن هتفت بسعادة غالبًا: «لا أعرف شيئًا، لا شيء. لم يكن عندي إجابة أقدمها، بل لم أجد حتى طريقة مُرْضية لطرح الأسئلة».

أعربت بوفوار عن تقديرها لشمائله: «لم أعرف أحدًا آخر تعلمتُ منه فن المَسرَّة. كان يحمل بخفة ثِقل العالم كله الذي لم يعد ثقيلاً على نفسي أيضًا؛ في حدائق لوكسمبورج، زُرْقة سماء الصباح وخضرة المروج والشمس المشرقة عليها، عندما يكون الطقس صَحْوًا، كانت أسعد أيام حياتي»[49]. ولكن ذات يوم، وبعد تجوُّلها معه حول البحيرة في غابة بولونيا، يشاهدان البجع والقوارب، هتفتْ لنفسها: «أوه، كم هو غير مُوَتِّر! طمأنينته تغيظني»[50]. اتضح الآن أنه لن يكون العشيق المناسب. والأفضل لشخصيته عندها أن يلعب دور الأخ، وهي الأخت. الدور شاغر ويناسبه تمامًا[51].

وأما ميرلوبونتي فكان له تأثير مختلف في أفضل صديقة لبوفوار، وهي إليزابيث لو كوان Elisabeth Le Coin أو لاكوان Lacoin (التي سمَّتها بوفوار في مذكراتها «زازا» ZaZa). إليزابيث أيضًا أثارتها شخصية ميرلوبونتي «المنيعة» وعدم معاناته، ولكنها اندفعت في الغرام به اندفاعًا[52]. وبغضّ النظر عن سرعة تأثر إليزابيث وحساسيتها الزائدة، كانت سهلة الوقوع في الإفراط العاطفي والاندفاع الجامح اللذين وجدتهما بوفوار مُسْكِرَيْن أثناء صداقتهما في الصبا. تطلعت إليزابيث إلى الزواج من ميرلوبونتي، وبدا أنه حريص عليه أيضًا، إلى أن فَضَّ العلاقة فجأةً. ولم تعرف بوفوار السبب إلا فيما بعد. والدة إليزابيث، التي اعتبرت ميرلوبونتي غير مناسب لابنتها، أنذرته بالتراجع وإلا ستفشي سرًّا مزعومًا عن والدته، ألا وهو أن والدته لم تكن مخلصة، وأن أحد أطفالها على الأقل ليس من أبيه. انسحب ميرلوبونتي متحاشيًا فضيحة ستلحق بأمه وشقيقته التي كانت على وشك الزواج.

شعرت بوفوار بقرف أكبر، بعد معرفتها الحقيقة. يا له من نموذج للبرجوازية القذرة! لقد كشفت والدة إليزابيث عن خلطة الطبقة الوسطى الكلاسيكية التي تجمع بين الأخلاقية والقسوة والجُبْن. والأكثر من هذا، رأت بوفوار أن الحصيلة قاتلة حرفيًا. وقعت إليزابيث فريسة اضطراب حاد، وفي غَمْرة أزمتها العاطفية أصابها مرض خطير: التهاب في الدماغ ماتت بسببه عن عمر يناهز واحدًا وعشرين عامًا.

لا توجد علاقة سببية بين المصيبتين، لكن بوفوار اعتقدت دائمًا أن النفاق البرجوازي هو الذي قتل صديقتها[53]. ثم غفرتْ لميرلوبونتي دوره فيما حدث، ولكنها لم تكفّ عن الشعور بأنه كان مرتاحًا إلى القيم التقليدية ويحترمها غاية الاحترام، وأن هذا عَيْبٌ فيه، عَيْبٌ أقسمتْ ألا تسمح به أن يتسرب إلى حياتها الخاصة.

* * *

بعد ذلك بقليل، حقق الجانبُ «العنيف» والعنيد في شخصية بوفوار كلَّ إشباعه عندما قابلت جان بول سارتر.

عاش سارتر أيضًا طفولة برجوازية، وُلِدَ طفلاً محبوبًا، قبل عامين ونصف من ولادة بوفوار، في يوم 21 يونيو عام 1905. نشأ يتيم الأب مثل ميرلوبونتي. مات جان باتيست سارتر Jean-Baptiste Sartre، الضابط البحري، بسبب مرض السل، حين كان عمر الطفل جان بول عامًا واحدًا فقط. أحبته أمُّه آن ماري سارتر Anne Marie Sartre، بشغف على مدى طفولته الباكرة، وكذلك أحبه والداها اللذان عاشا معهما. الجميع أحب شعره المعقوص عقصة البنات ورِقَّة جماله. لكن حدثت له مشكلات في عينيه بعد إصابةٍ تعرّض لها في سن الثالثة. ولم يكن شيءٌ ملحوظًا في عينيه تحت شعره الهفهاف، حتى أخذه جدّه ذات يوم لِقَصِّ شعره تمامًا، فظهرت إصابة عينه واضحةً في الضوء، وكذلك شفاهه الغليظة المقلوبة، وغيرها من الملامح المحبطة. وصف سارتر كل هذا بسخرية شديدة في مذكّراته المعنونة بـ«كلمات» Les Mots، التي يروي فيها سنوات حياته الباكرة[54]. يغدو سارتر أشد مرحًا عندما يناقش ملامحه بنبرة لاهية، ولكنه تضرَّر حقًا من تبدُّل ردود فعل الناس تجاهه. ظل موسوسًا بموضوع قُبْحه الذي أشار إليه دائمًا بهذه الكلمة الحادة. وهو ما جعله يخجل منزويًا عن الناس لفترة، ثم قرر بعد ذلك ألا يدع هذا القبح يُفْسِدُ عليه حياته. فهو لن يضحي بحريته لسبب كهذا.

تزوجت والدته مرة أخرى، من رجل لم يحبه سارتر، وانتقلوا للإقامة في لاروشيل La Rochelle، وهناك تعرّض للتخويف من أولاد أكبر منه في السن وأشرس. وهذه أزمة كبيرة في طفولته: قال فيما بعد إن انعزاله في لاروشيل علَّمه كلَّ ما احتاج إلى معرفته عن «الإمكان العَرَضي والعنف والطريقة التي توجد عليها الأشياء»[55]. ولكن سارتر لن يُرَوَّعَ بعد الآن. اجتاز مشاعر الخوف، وتفتَّح ثانيةً حين انتقلت العائلة إلى باريس، فذهب إلى عدة مدارس جيدة، تُوِّجَتْ بالإيكول نورمال سوبريور. ومن كونه منبوذًا، أصبح سارتر زعيمًا لزُمْرَة هي الأقوى والأكثر عصريةً وأناركيةً في المدرسة. ظل محبًا الاختلاط بالناس والشخص الأول دائمًا، مرفوعًا على الأعناق، فلم يتردد أبدًا في إدارة جماعة الرفاق.

مجموعة سارتر من مهاجمي المعتقدات والمحرِّضين المتحلِّقة حوله وحول صديقه الأفضل بول نيزان Paul Nizan، قضوا أيامهم على المقاهي يذبحون بصخب شديد الأبقار المقدسة في الفلسفة والأدب والسلوك البرجوازي لدى أي شخص يتجرأ على الدخول إلى حَوْمتهم. فهاجموا أي موضوع ينطوي على الإحساسات المرهفة أو «الحياة الداخلية» أو النفس؛ وأثاروا ضجة برفضهم إجراء امتحانات مدرسية في

المعرفة الدينية، وصدموا كل شخص بحديثهم عن الكائنات البشرية بوصفها حزمة دوافعٍ جسدية بدلاً من كونها نفوسًا نبيلة. وتحت وطأة جرأتهم، نالوا بسهولة ثقة المتعلِّمين عن جدارة[56].



جان بول سارتر، 1907؛ (PVDE / Bridgeman Images).

خلال هذه الفترة، قابلت بوفوار زُمْرَةَ سارتر من خلال صديق يُدْعَى «ماهو» Maheu، في عام 1929 على وجه التحديد. وجدتهم مثيرين مرعبين. وسخروا منها لأنها حملت دراستها على محمل الجد، كما اعتادت بطبيعة حالها، فالتواجد في السوربون مَثَّلَ عندها كل شيء سعت بجدية إلى تحقيقه. التعليم بالنسبة لها يعني الحرية وتقرير المصير، على حين اعتبره أقرانها أمرًا عاديًّا مفروغًا منه. لكن المجموعة تقبلتها، وأمست هي وسارتر صديقين. أطلق عليها سارتر والآخرون القُنْدُس Castor، كنايةً عن دأبها المتواصل، ولكنها أيضًا تورية لاسم عائلتها والكلمة الإنجليزية المماثلة. لم يكن لدى سارتر أي قدر من طمأنينة ميرلوبونتي، فكان صاحب الحديث متطرفًا لا يُهادِنُ. فلم تنخفض منزلته عندها إلى كَوْنه أخًا؛ صار عشيقها، بل سرعان ما غدا كل منهما أهمَّ للآخر من كونه عشيقًا. رأى سارتر في بوفوار حليفته وشريكته المفضّلة في الحوار، وقارئته الأولى الفُضْلَى لأي شيء يكتبه. فمنحها الدور الذي لعبه ريمون آرون في أيام المدرسة الباكرة: دور الشريك الفلسفي الذي يفضي إليه سارتر بكل أفكاره.

فكَّرا في الزواج، ولكنهما لا يريدان زواجًا برجوازيًا أو أطفالاً، لأن بوفوار اعتزمت

عدم تكرار علاقتها المشحونة المتوترة مع أمها[57]. ذات مساء، وهما جالسان على مقعد حجري في حديقة التويلري Tuileries، عقدت مع سارتر اتفاقًا. سيتزوجان لمدة عامين، ثم يقرران بعدها ما إذا كانا سيمدّان عقد الزواج أو ينفصلان أو يُغيِّران طبيعة علاقتهما. اعترفت بوفوار في مذكراتها بأن هذا الترتيب المؤقت أخافها في البداية. وقد امتلأت روايتها لحديثها مع سارتر بتفاصيل متميزة صدرت عن عاطفة قوية:

> ثمة شيء كالدرابزين قام بدور مسند الظهر، ناتئ قليلاً عن الجدار؛ وفي فراغ شبيه بالقفص خلفه قطة تموء. القطة المسكينة كبيرة جدًا ولا تستطيع الخروج، فكيف أمكنها الدخول من قبل؟ جاءت امرأة وأطعمت القطة بعض اللحم. وقال سارتر: «فَلْنوقِّع عقدًا لمدة عامين»[58].

الحبْس، والفخّ، والمحنة، وإلقاء بقايا الطعام للقطة على سبيل الرحمة بها: هذه صورة مجازية مرعبة لقصة يُفترض أنها عن الحرية. تبدو الصورة كما لو كانت استرسالاً في حلم مشؤوم. فهل حدث ذلك بهذه الطريقة حقًا، أم جسَّدته الذاكرة بأسلوب رمزي؟

على أية حال، هدأ الخوف، وتدبَّرا شأنهما تدبُّرًا جيدًا. عاشا لمدة عامين، ثم صارا شريكين على المدى الطويل، وإن ظلت علاقتهما غير حَضَرية بدوام حياتهما. لعل ما جعلَ العلاقةَ أيسرَ على كليهما أنها لم تعد علاقة جنسية بعد أواخر ثلاثينيات القرن العشرين. (كتبت بوفوار إلى عشيقها نيلسون ألجرين: «أسقطنا الجنسَ بعد حوالي ثماني أو عشر سنوات، فلم تكن العلاقة ناجحة بهذه الطريقة»[59]. اتفق سارتر وبوفوار أيضًا على شرطين دائمين. أولهما يجب أن يحكي أحدهما للآخر كل شيء بخصوص علاقاتهما الجنسية بآخرين: لا بد أن توجد أمانة. وحرصا على ذلك نوعًا ما. وأما ثاني الشرطين فيجب أن تظل علاقتهما أساسية: وبِلُغتهما، تظل علاقة «ضرورية»، وما عداها من علاقات لا تكون إلا «عَرَضيّة»[60]. وقد تمسَّكا بهذا الشرط، على الرغم من أنه أَبْعَدَ بعضَ عشاق المدى الطويل ممن أضجرهم اعتبارهم شركاء علاقة عَرَضيّة. هذه هي الصفقة، وكل شخص دخل في علاقة مع أي منهما يعرفها من البداية.

غدا من الشائع التعبير عن القلق على رفاهية بوفوار في هذه العلاقة، كما لو أنها (امرأة عادية!) سمحت لنفسها بأن تتعرض للتخويف من شيء لا تريده. مشهد حديقة التويلري الذي يوحي بذلك، لم يكن أول خياراتها في شبابها، فقد عانت من نوبات ذعر وغَيْرة [حسد] مرات عديدة. لكن زواجًا برجوازيًا تقليديًا لم يكن ليحميها من هذه المشاعر أيضًا.

أظنُّ أن العلاقة منحتها ما كانت تحتاجه فعلاً. فلو جرّبا هي وسارتر زواجًا عاديًا، فإما سينفصلان أو ينتهي بهما الحال إلى إحباط جنسي. وبدلاً من ذلك، استمتعت بوفوار بحياة جنسية عريضة، وعلى ما يبدو أفضل من سارتر المحتشم بسبب حساسيته الزائدة. تشهد مذكرات بوفوار على نوبات «إثارة واهنة» و«مشاعر تلاشي الوَهَج تمامًا» في شبابها، ثم صارت علاقاتها اللاحقة ممتلئة جسديًا[61]. أما سارتر- لو أمكننا الحكم عليه من أوصافه الحيوية في كتبه- فيجد الجنسَ عملية صراع كابوسية وليس غرقًا في اللُّعاب واللزوجة[62]. (وقبل أن نسخر منه بشدة على هذا، فلنتذكر أننا ما عرفنا عنه ذلك إلا لأنه أفشاه بصراحة شديدة. وإذن، فَلْنترفق في السخرية منه).

لم تكن لذائذ الحياة المادية تمثل تهديدًا لبوفوار أبدًا: فهي لم تشبع منها بما يكفي. في طفولتها، استغرقت في كل شيء رأته. حدَّقتْ طويلاً في واجهات محلات الحلويات: «التألق النوراني للفواكه المغطّاة برقائق سُكّرِيّة، التلألؤ الغائم للجيلي، التفتح المتباين والمتتابع لقطرات الفاكهة اللاذعة- خضراء وحمراء وبرتقالية وبنفسجية- اشتهيتُ الألوان في ذاتها على قدر ما تَعِدُني به من مسرّات»[63]. اشتهتْ بوفوار أن يكون الكون كله صالحًا للأكل، حتى يمكن التهامه كما التهمه هانسيل وجريتيل[64] Hansel and Gretel من منزل الزنجبيل. وحتى عندما بلغتْ سن الرشد، كتبت تقول: «اشتهيتُ مَضْغَ ثمار اللوز، وأَخْذَ قَضْمات من حلوى النّوجة القزحية عند غروب الشمس»[65]. عند سفرها إلى نيويورك في عام 1947، شعرت برغبة مُلِحّة في التهام اللوحات الضوئية المحتشدة بالبريق في مواجهة سماء الليل.

امتدتْ شهيتُها إلى جَمْع الأشياء، بما فيها الهدايا والتذكارات العديدة من أسفارها. وعندما انتقلت من غرف الفنادق إلى شقة خاصة في عام 1955، سرعان ما ملأتها بـ«جواكت وتنانير من جواتيمالا، وبلوزات من المكسيك... وبَيْض نعام من الصحراء، وبعض الطبول التي اشتراها سارتر عند عودته من هاييتي، وسيوف زجاجية ومرايا فينيسيّة اشتراها سارتر من شارع بونابرت، ومجموعة ضمادات ليديه، ومصابيح جاكوميتي»[66]. تعكس يومياتها ومذكراتها أيضًا رغبةً في امتلاك كل ما يقع في متناولها والتلذُّذ به.

استكشفت بوفوار العالَم بالشغف نفسه، خلال أسفارها ونُزْهاتها، وبلهفة كبيرة. فكانت أثناء إقامتها وحيدةً في مرسيليا، مُعَلِّمةً شابةً في مدرسة، تجهِّز كعكًا وموزًا في أيام عطلاتها وترتدي ثوبًا وحذاء مطاطيًا، ثم تخرج فجرًا لاستكشاف الريف الجبلي. ذات مرة، حملت خبزًا وشمعة وزجاجة ماء مليئة بالنبيذ الأحمر، وصعدت إلى جبل مون ميزان Mont Mézenc، وقضت الليل في كوخ حجري على قمته. استيقظت لتجد

نفسها مُشْرِفَةً على بحر من السحب، وهبطت الدرب الممتلئ بصخور لسعت قدميها بل أحرقتهما بعد شروق الشمس، لعدم ملاءمة نعل حذائها. في نزهة أخرى، عَلَقَتْ في ممر ضيق، ونجحت بالكاد في الخروج منه. وفي وقت لاحق، في جبال الألب عام 1936، سقطت على سطح صخرة حادة، أثناء تجوالها منفردةً، ولكنها نجت بخدوش قليلة[67].

كان سارتر مختلفًا. سيقتنع بالانضمام إليها في جولاتها، ولكنه لم يستمتع بإحساس الكدِّ والعناء. يحتوي كتابه «الوجود والعدم» على وصف رائع لتسلق تلّة خلف رفيق لم يكشف عن اسمه، صورته كصورة بوفوار (مع أن المشهد ينطوي على شَبَهٍ بصعود [الشاعر الإيطالي] بيترارك Petrarch الشهير لجبل مون فونتو Mont Ventoux). وبينما يبدو هذا الرفيق مستمتعًا، يخوض سارتر التجربة بوصفها شيئًا مؤذيًا، يعكّر صفو حريته. سرعان ما يستسلم سارتر فيُلْقي حقيبة ظهره ويجلس منهارًا على جانب الدرب. الشخص الآخر يشعر بالتعب أيضًا، لكنه يجد نشوةً في التسلق بقوة شاعرًا بوَهَج حروق الشمس على قفاه، ويستطلع باستمتاع وعورةَ الدرب المتكشِّف من جديد مع كل خطوة يخطوها. المنظر الطبيعي بأكمله يقدِّم نفسَه بشكل مختلف لدى كليهما[68].

يفضِّل سارتر التزلُّج، وقد وجدت هذه التجربة طريقها إلى كتابه «الوجود والعدم». إذ يشير إلى أن المشي على حقل ثلج عمل شاق، ولكن التزلُّج عليه متعةٌ. يتحدث سارتر فينومينولوجيًا قائلاً إن الثلج نفسه يتغير من تحتك، فبدلاً من أن يقدِّم نفسَه لزجًا متشبثًا، يغدو أملس جامدًا. إنه يحملك كي تنزلق فوقه، بالسلاسة نفسها التي تفضي بها العلامات الموسيقية إحداها إلى الأخرى في أغنية الجاز في روايته «الغثيان»[69]. ويضيف قائلاً إن الفضول انتابه تجاه التزلُّج على الماء، بِدْعة جديدة سمع عنها ولم يجرّبها. على الثلج، أنت تترك خطًّا من علامات الزّلاجة خلفك؛ وعلى الماء لا تترك شيئًا[70]. وهذه أنقى متعة استطاع سارتر تخيُّلها.

كان حلمه أن يتنقل عبر العالم دون عبء أو عائق. المقتنيات التي أبهجت بوفوار أرعبت سارتر. هو أيضًا أحب السفر، لكنه لم يحتفظ بأي شيء من رحلاته. كان يتخلى عن الكتب بعد قراءتها. الأشياء الوحيدة التي احتفظ بها دائمًا غليونه وقلمه، ولم يكن متعلقًا بهما. كان يفقدهما باستمرار. كتب يقول: «هما البعيدان في يدي»[71].

كان سخيًّا مع الناس إلى حدّ الهوس. يتخلص من نقوده بأسرع مما تجيء، كي يجعلها بعيدة عنه، كقذيفة يدوية. فإذا حدث وأنفقها بنفسه لا يفضّل إنفاقها في اقتناء أشياء، بل «في سهرات المساء: الذهاب إلى صالة رقص والإنفاق ببذخ؛ الذهاب إلى

كل مكان بالتاكسي، وغيرها الكثير من وجوه الإنفاق على هذا النحو. باختصار، لا شيء يبقى عوضًا عن المال، بل ذكرى، وأحيانًا أقل من الذكرى»[72]. البقشيش الذي يعطيه للجرسونات خرافي، يسحب رزمة كبيرة من النقود يحملها معه في كل مكان، ويلقي بالفواتير جانبًا. وكان سخيًّا بالقدر نفسه بكتابته، فيقذف مقالاته أو أحاديثه أو مقدمات الكتب لأي شخص يطلب منه ذلك. حتى الكلمات لم يكن حريصًا ومقتصدًا فيها[73].

بوفوار سخيّة أيضًا، ولكن رحابتها سارت في اتجاهين: أحبّت الأخذ بقدر حبِّها العطاء. ويمكننا من خلال أساليب حياتهما المتباينة رؤية جانبيْ الوجودية الفينومينولوجية: طرف يلاحظ الظواهر ويجمعها ويستغرق فيها، وطرف يتجاهل التصورات السابقة المتراكمة بتعليق الحُكْم الهوسرلي Husserlian epoché، كي يكون حُرًّا.

ومع كل هذه الفروق بينهما، تمتعا بفَهْم متبادل لا يستطيع شخص خارجي تهديده. عندما تحدَّث كاتب سيرة حياة بوفوار، ديردر بير Deirdre Bair، إلى صديقاتها، لخَّصت إحداهن، هي كوليت أودري Colette Audry، هذه العلاقة بقولها: «شكَّلت علاقتهما نوعًا جديدًا، فلم أرَ أية علاقة مثلها. لا أستطيع وصف ما يُشيعانه من جَوٍّ عندما يكونان معًا. علاقة جدّ قوية جعلت الآخرين آسفين أحيانًا من أنهم ليسوا مثلهما»[74].

هي علاقة طويلة للغاية أيضًا، استمرت من عام 1929 حتى وفاة سارتر في عام 1980. فكانت، على مدى خمسين عامًا، إثباتًا فلسفيًا للوجودية من الناحية العملية، يُحدِّدها مبدآن هما الحرية والرُّفْقة. وقد بدا هذا جدّيًّا للغاية، فجمعتهما معًا ذكرياتُهما وملاحظاتهما ودعاباتهما المشتركة، كما يحدث في أي زواج طويل. وثمة دعابة نموذجية على هذا، بدأت عقب لقائهما مباشرة: زارا حديقة الحيوان، وشاهدا «سيد قشطة» بهيئته السمينة جدًا وسحنته المأساوية يتنفس الصعداء رافعًا عينيه إلى السماء كما لو كان يتضرَّع، وحارسه يحشو فمه بالسمك. ومنذ ذلك، في كل مرة يبدو فيها سارتر عبوسًا، تُذَكِّره بوفوار بسيد قشطة. فيرفع عينيه ويتنهد تنهدات كوميدية، فيغدوان كلاهما في حال شعورية أفضل[75].

في الأعوام التالية صار سارتر أبعد، أخذه العمل بمنأى عن ثنائيتهما الخاصة، ولكنه بقي النقطة المرجعية الثابتة لبوفوار؛ ظل الشخص الذي يمكنها أن تفقد نفسَها فيه عندما تحتاج إلى هذا. وتعرف بوفوار في نفسها الميلَ إلى فِعْلٍ كهذا: حدث لها ذلك مع إليزابيث لوكوان في أيام المدرسة، وجرَّبته مع ميرلوبونتي فأحبطتها ابتسامته وطريقته الساخرة. ولكنها استطاعت مع سارتر أن تلعب بسهولة لعبة فقدان نفسها، دون أن تفقد حريتها في العالم الحقيقي بوصفها امرأة أو كاتبة[76].

ذلكم هو العنصر الأهم: العلاقة بينهما علاقة كُتّاب. بوفوار وسارتر، كلاهما، متصلان على نحو لا يُقاوَم. كَتَبَا يوميات، وكَتَبَا رسائل؛ تحدَّثا معًا عن كل تفصيلة في حياتهما اليومية[77]. وإنه لأمر ساحق مجرد التفكير في كمٍّ الكلمات المكتوبة والمنطوقة التي تدفقت بينهما لمدة نصف قرن. سارتر أول مَن يقرأ عمل بوفوار دائمًا، هو الشخص الذي تثق في نقده، والذي يدفعها إلى المزيد من الكتابة. ما إن يضبطها متلبسةً بالكسل حتى يوبِّخها قائلاً: «لكن يا قُنْدُس لماذا توقفت عن التفكير، ولماذا لا تشتغلين؟ أعتقد أنك تريدين الكتابة؟ لا تريدين أن تكوني ربَّة منزل، أليس كذلك؟»[78].

تجيء الدراما العاطفية وتذهب، ويبقى العمل هو الثابت المستقر. اعملْ! اعملْ في المقاهي، اعملْ أثناء السفر، اعملْ في المنزل. ما إن يتواجدا معًا في المدينة نفسها حتى يعملا معًا، مهما حدث في حياتهما. بعد انتقال سارتر إلى شقة خاصة (مع والدته) في عام 1946، بشارع بونابرت رقم 42، كانت بوفوار تقابله فيها كل يوم، فيقضيان فترة الصباح أو بعد الظهر جالسين معًا إلى مكتبين متجاورين يعملان. في فيلم وثائقي أُنتِجَ للتلفزيون الكندي عام 1967، تراهما فيه، يدخنان بشراهة، بلا صوت يصدر عنهما سوى خربشة القلم. بوفوار تُجهِّز كتابًا، وسارتر يقرأ مخطوطة[79]. أجدُ نفسي متخيلةً هذا الفيلم وكأنه فيديو تذكاري يدور بلا نهاية. من الممكن تركيبه على قبرهما المشترك في جبّانة مونبارناس. وإنه لمخيف تخيلهما يكتبان بعيدًا هناك، طوال الليل عندما تُغلق الجبّانة، وطوال النهار عندما يمر عليها الزوَّار؛ لكنه أنسب لهما من مقبرة بيضاء أو صورة خامدة.

هوامش الفصل الخامس

(1) بخصوص تبشير سارتر بهوسرل، انظر: Merleau-ponty, 'The Philosophy of Existence', in *Texts and Dialogues*, 129-39, this 134.

(2) انظر في هذا: Beauvoir, *The Prime of Life*, 201.

(3) Wilson, *Dreaming to Some Purpose*, 234.

(4) بشأن تجربة سارتر مع العقاقير، انظر: Sartre, 'Notes sur la prise de mescaline' (1935), in *Les Mots, etc.*, 1,222-33؛ وانظر أيضًا: Beauvoir, *The Prime of Life*, 209-10؛ و*Sartre By Himself*, 38.

(5) عن تجربة سارتر في نابولي، انظر: Sartre, 'Foods', in Contat & Rybalka (eds), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, II, 60-63.

(6) يصف سارتر هذا الدفتر الذي عثر عليه مصادفةً، وهو طالب حديث العهد بالدراسة، بأنه مرتَّب ألفبائيًا؛ فكل صفحة لها حرف على طريقة الموسوعات والمعاجم. وهو الأمر الذي ساعده على التفكير بشكل منظم منذ حداثته. من المحتمل أن الدفتر يخص أحد الأطباء ونسيه في عربة المترو؛ ذلك أن على غلافه إعلان لعلاج طبي هو Midi Suppositories. ويذكر سارتر أن أول تدوين له عن «العَرَضيّة» كان في هذا الدفتر- المترجم.

(7) بخصوص دفتر «العَرَضيّة» أو «الإمكان العَرَضي»، انظر: Flynn, *Sartre: a philosophical biography*, 15. وعن تاريخ «ميلانخوليا» وغيرها من النسخ المخطوطة في المكتبة الوطنية، انظر: M. Contat, 'De "Melancholia" à *La nausea*: la normalization NRF de la contingence' (21 Jan. 2007), at ITEM (L'Institut des textes et manuscrits modernes): http://www.item.ens.fr/index.php?id=27113؛ (والنشرة الأصلية للنسخة المنقحة من المقالة ظهرت في: *Dix-neuf/Vingt*, 10 (Oct. 2000).

(8) انظر في هذا: Sartre, *Nausea*, 9-10, 13, 19.

(9) المرجع السابق، ص 9.

(10) المرجع السابق، ص 190.

(11) المرجع السابق، ص ص 35-38. ويكتب سارتر قائلاً إن الأغنية غنّتها امرأة

زنجية، ولكن جورج كوتكين يشير إلى أنها المطربة اليهودية صوفي توكر، انظر:
Cotkin, *Existential America*, 162.

(12) Sartre, *Nausea*, 252.

(13) عن قصة الشبح في طفولة سارتر، انظر: Sartre, *Words*, 95-6.

(14) انظر: Sartre, 'The Childhood of a Leader', in *Intimacy*, 130-220, this 138.

(15) بخصوص شجرة برلين، انظر: Gerassi, *Sartre*, 115 (مقابلة يوم 23 أبريل عام 1971).

(16) Sartre, *Words*, 101.

(17) نقلاً عن: Francis Steegmuller, *Maupassant: a lion in the path* (London: Macmillan, 1949), 60.

(18) انظر بخصوص فكرة الضرورة الداخلية التي تولّدت عند سارتر أثناء مشاهدته فيلمًا: Beauvoir, *The Prime of Life*, 48.

(19) المتشرد الصغير: شخصية الممثل البريطاني وأيقونة السينما الصامتة شارلي شابلن، وله فيلم قصير يحمل هذا العنوان- المترجم.

(20) عن شغفهما بكوميديا شابلن، انظر: المرجع السابق، ص 244. وعن شغفهما بكوميديا كيتون، انظر: Beauvoir, *All Said and Done*, 197.

(21) Sartre, *Nausea*, 148.

(22) انظر في هذا: Sartre, *Being and Nothingness*, 628-9. وبخصوص هامش عن كيفية ترجمة كلمة "le visqueux"، انظر: 625n.

(23) انظر في هذا: Gabriel Marcel, 'Existence and Human Freedom', in *The Philosophy of Existence*, 36.

(24) انظر سارتر وجاك لوران بو في: *Sartre By Himself*, 41-2.

(25) انظر: Levinas, *On Escape*, 52, 56, 66-7. ويطور ليفيناس الفكرة في مقالة بعنوان 'Il y a' عام 1946 وقد أدمجها في كتابه **الوجود العَيْني والموجودات** عام 1947. ويستعمل صديقه موريس بلانشو Maurice Blanchot المفهومَ.

(26) Levinas, *Ethics and Infinity*, tr. R. Cohen (Pittsburg: Duquesne University Press, 1985), 48 (radio interviews with Philippe Nemo, Feb.-March 1981).

(27) ليفيناس، **الوجود العَيْني والموجودات**، ص 54.

(28) انظر ليفيناس، **عن النّجاة**، ص 69، ص 73.

(29) بخصوص ملاحظة التشابهات بين سارتر وليفيناس، انظر: Jacques Rolland, 'Getting Out of Being by a New Path', ibid., 3-48, this 15 and 103n4; and Michael J. Brogan, 'Nausea and the Experience of the "il y a": Sartre and Levinas on brute existence', *Philosophy Today*, 45(2) (Summer 2001), 144-53.

(30) انظر بهذا الخصوص: Sartre, *War Diaries*, 183-4. وقد عاد سارتر إلى هيدجر أثناء الحرب فقرأه بالألمانية. ومن المثير للدهشة عدم ظهور ترجمة فرنسية كاملة لـ **الكينونة والزمان** حتى ظهرت ترجمة إيمانويل مارتينو Emmanuel Martineau بصورة شخصية في عام 1985؛ ثم نشرة جاليمار بترجمة فرانسوا فيزان François Vezin في عام 1986. انظر: Gary Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century* (Cambridge: CUP, 2000), 106n.

(31) انظر ليفيناس، **عن النجاة**، ص 73.

(32) (خطاب من سارتر إلى سيمون أوليفيه في عام 1926، غير مؤرَّخ)، انظر: Sartre, *Witness to My Life*, 16.

(33) انظر: Beauvoir, 'Literature and Metaphysics', in *Philosophy Writings*, 275.

(34) انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 106.

(35) انظر: *Sartre By Himself*, 41.

(36) بخصوص اختيار العنوان بين سارتر وجاليمار، انظر: Cohen-Solal, *Sartre*, 116.

(37) انظر: Beauvoir, *She Came to Stay*, 164.

(38) اقتبسه ميرلوبونتي: 'Metaphysics and the Novel', in *Sense and Non-Sense*, 26-40, this 26.

(39) Beauvoir, *The Prime of Life*, 365.

(40) بخصوص أقوال سارتر في هذه الفقرة بين علامتي تنصيص، انظر: Sartre, *War Diaries*, 83-5.

(41) Beauvoir, *Memories of a Dutiful Daughter*, 344.

(42) بخصوص وضع المرأة والإيكول نورمال سوبريور، انظر: Moi, *Semone de Beauvoir*, 49.

(43) الفرق بين الاسمين كالفرق بين النطقين الفرنسي والإيطالي له- المترجم.

(44) انظر: Beauvoir, *Cahiers de jeunesse*, 362 (29 June 1927).

(45) انظر في وصف ميرلوبونتي واستجابة بوفوار وأمها: Beauvoir, *Memories of a Dutiful Daughter*, 246-8.

(46) عن طفولة ميرلوبونتي السعيدة، انظر: Emmanuelle Garcia, 'Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre', in Merleau-Ponty, Œuvres, 27-99, this 30، نقلاً عن مقابلة إذاعية مع جورج شاربونييه Georges Charbonnier بتاريخ (22 May 1959). وذكرت بوفوار أيضًا طفولة ميرلوبونتي السعيدة في: Memories of a Dutiful Daughter, 246، وفي: Force of Circumstance, 70.

(47) Sartre, *The Family Idiot*, I, 141.

(48) Beauvoir, *Cahiers de jeunesse*, 388 (29 July 1927).

(49) الاقتباسات بين علامتي تنصيص هنا وفي الفقرتين السابقتين من: Beauvoir, *Memories of a Dutiful Daughter*, 246-8.

(50) المرجع السابق، ص 260.

(51) انظر: Beauvoir, *Cahiers de jeunesse*, 648 (12 May 1929).

(52) بخصوص شخصية ميرلوبونتي المنيعة، انظر: Lacoin, *Zaza*, 223; *Memories of a Dutiful Daughter*, 248. وبخصوص مطالعة القصة كاملةً، انظر: Lacoin, *Zaza*, especially 357, 363, 369.

(53) انظر في هذا: Bair, *Simone de Beauvoir*, 151–3; *Memories of a Dutiful Daughter*, 359-60.

(54) انظر: Sartre, *Words*, 66.

(55) *Sartre By Himself*, 20.

(56) عن زُمْرَة سارتر وزعامته لهم، انظر: Beauvoir, *Memories of a Dutiful Daughter*, 336.

(57) انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 77.

(58) Beauvoir, *The Prime of Life*, 23.

(59) Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 212 (Beauvoir to Algren, 8 Aug. 1948).

(60) انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 22.

(61) انظر: المرجع السابق، ص 63.

(62) انظر عن نشاط سارتر الجنسي: Beauvoir, *Adieux*, 316.

(63) Beauvoir, *Memories of a Dutiful Daughter*, 7

(64) هانسيل وجريتيل: حكاية خيالية للأطفال دوَّنها الأخوان جريم- المترجم.

(65) المرجع السابق نفسه.

(66) Beauvoir, *Force of Circumstance*, 245.

(67) بخصوص استكشاف بوفوار لمرسيليا وصعودها الجبل، انظر: Beauvoir, *Memories of a Dutiful Daughter*, 89-90, 217-18, 93, 301.

(68) انظر قصة صعود التل: Sartre, *Being and Nothingness*, 475-7.

(69) انظر المرجع السابق، ص ص 602–605.

(70) انظر المرجع السابق، ص 605.

(71) Sartre, *War Diaries*, 251.

(72) المرجع السابق، ص 244.

(73) انظر في هذا: Sartre, 'Self-Portrait at Seventy', in *Sartre in the Seventies* (*Situations X*), 3-92, this 68.

(74) Bair, *Simone de Beauvoir*, 183.

(75) انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 19.

(76) انظر المرجع السابق، ص 61.

(77) انظر في هذا: Lanzmann, *The Patagonin Hare*, 265; cf. Beauvoir, *She Came to Stay*, 17، حيث تشدد بوفوار على ذلك بخصوص بطلتها فرانسواز.

(78) Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir: conversations* 1972-1982, *tr. M. Hogarth* (London: Chatto & Windus/Hogarth, 1984), 110.

(79) حاورهما في الفيلم الكندي مادلين جوبيل Madeleine Gobeil وكلود لونزمان، ومن إخراج ماكس كاكوباردو Max Cacopardo، لصالح *Radio Canada* TV broadcast، 15 أغسطس عام 1967.

6

لا أريد ابتلاع مخطوطاتي

وفيه تحدث أزمة وإنقاذان بطوليان، وتندلع الحرب.

لم يكن عنوان عمل هوسرل الأخير، غير المكتمل، «أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا المتعالية» لافتًا للنظر كعنوان رواية سارتر «الغثيان». لكن كلمته الأولى، «أزمة»، تلخِّص حال أوربا أواسط ثلاثينيات القرن العشرين تلخيصًا وافيًا. فاشيُّو موسوليني اعتلوا السلطة في إيطاليا لما يزيد على عقد من الزمان منذ عام 1922. وفي الاتحاد السوفييتي بعد وفاة لينين في عام 1924، تَأتَّى لستالين بدهاء تحقيق موقف السيطرة بحلول عام 1929، فقضى ثلاثينيات القرن العشرين في تجويع الناس وتعذيبهم واعتقالهم وإعدامهم بأعداد هائلة. وأما هتلر بعد تعزيزه انتصاراته الانتخابية الأولى في عام 1933، فصارت طموحاته التوسعية واضحة بشكل متزايد. وفي عام 1936، اندلعت حرب أهلية في إسبانيا بين الجمهوريين اليساريين والقوميين الفاشيين بقيادة الجنرال فرانكو. بدا كلُّ شيء متآمرًا على تقسيم الأوربيين وسَوْقهم إلى حرب أخرى. أثار هذا الاحتمال خوفًا كبيرًا، وبخاصة في فرنسا، التي قتلت الحرب العالمية الأولى فيها حوالي 1.4 مليون جندي فرنسي في معارك الخنادق وحدها. البلد نفسه شَجَّته الحرب حرفيًا، فمنذ أن دارت الكثير من معارك الحرب على الأرض الفرنسية، لا يريد فرنسي واحد رؤية هذا يحدث ثانيةً.

فرنسا فيها بعض تنظيمات اليمين المتطرف- كالعمل الفرنسي[1] Action française، والأحدث منه تنظيمات أكثر راديكالية مثل كروا دو فو Croix-de-Feu أو حركة الصليب الحديدي Iron Cross Movement- لكن مَيْل المزاج العام إلى السِّلْم جعل تأثيرها محدودًا. وقد عبَّر الروائي روجيه مارتُن دو جارد Roger Martin du Gard عن شعور عام حين كتب إلى صديق في سبتمبر عام 1936 قائلاً: «أي شيء إلا الحرب! أي شيء!... ولو الفاشية في إسبانيا! ولا تهاجمني، لأني سأقول: نعم... ولو للفاشية في فرنسا!»[2]. انتابت بوفوار مشاعر مماثلة، وقالت لسارتر: «فرنسا في

الحرب ستكون، يقينًا، أسوأ منها لو استولى عليها النازيون». لكن سارتر الذي رأى النازيين عن قرب، لم يوافقها الرأي. وكالمعتاد، تبرَّع خياله بتفاصيل رهيبة، فقال مرةً: «لا رغبة عندي في ابتلاع مخطوطاتي. ولا أريد لنيزان Nizan أن تُقْتَلَع عيناه بملعقة الشاي»[3].

بحلول عام 1938، لم يكن من مشاعر جسورة سوى رجاء واهٍ في التوقف. استولى هتلر على النمسا في مارس من ذلك العام. وفي سبتمبر حوَّل انتباهه إلى منطقة السوديت الألمانية[4] German Sudeteland في تشيكوسلوفاكيا، التي توجد فيها مورافيا مسقط رأس هوسرل. الزعيمان البريطاني والفرنسي نيفيل تشامبرلين Neville Chamberlain وإدوار دالاديه Édouard Daladier وافقا على مطالب هتلر الابتدائية، ولم يكن أمام الجانب التشيكي من خيار سوى القبول. ورأى هتلر في هذا تشجيعًا على التمادي، فطالب يوم 22 سبتمبر بحق الاحتلال العسكري الكامل بما يفتح الأبواب بقوة أمام بقية تشيكوسلوفاكيا. تلا ذلك ما صار يُعْرَفُ بـ أزمة ميونيخ: أسبوع استمع الناس خلاله إلى أجهزة المذياع وقرأوا الجرائد، وَجِلين من إعلان الحرب في أية لحظة.

بالنسبة إلى شاب وجودي يعتز بفرديته، كانت الحرب هي الإهانة والتحدِّي الأخير. فالحرب تهدِّد باكتساح كل تلك الأفكار والاهتمامات الشخصية كما تُكتسَح لُعَبٌ من على مائدة. وكما كتب الشاعر السريالي الإنجليزي ديفيد جاسكوين David Gascoyne، الذي عاش في باريس حينئذٍ بحالة مزاجية مرهفة، في يومياته خلال ذلك الأسبوع: «المقيتُ في الحرب أنها تختزل الفرد إلى شيء عديم الأهمية تمامًا»[5]. كان جاسكوين يتخيَّل، أثناء استماعه إلى المذياع، قاذفات القنابل تحلق عبر السماء والمباني تنهار[6]. رؤى مماثلة لكارثة وشيكة، انتابتْ روايةَ جورج أورويل «الصعود إلى الهواء» Coming up for Air، المنشورة في العام التالي: مدير الإعلانات جورج بولينج George Bowling يتجوَّل في شوارع ضاحيته متخيِّلاً المنازل وقد سوَّتها القنابل بالأرض. بدا كل شيءٍ مألوفٍ على وشك الاختفاء؛ ويخشى بولينج بعد كل هذا من أنه لن يوجد سوى استبداد بلا نهاية[7].

سيحاول سارتر التقاط حالة الأزمة في روايته «وقف التنفيذ» The Reprieve، المجلد الثاني من ثلاثيته «دروب الحرية» الذي لم يُنشر حتى عام 1945، مع أنه بدأ فيه أثناء الأسبوع الحاسم من يوم 23 حتى يوم 30 سبتمبر عام 1938. كل شخصية من شخصياته تكافح للتأقلم مع فكرة احتمال تلاشي مستقبلها، وأنه لا شيء سيعود إلى

حاله ثانيةً. ينزلق سارتر من أفكار شخصية إلى أخرى، على طريقة تيار الوعي المستعارة من روايات جون دوس باسوس John Dos Passos وفيرجينيا وولف[8] Virginia Woolf. شخصية بوريس الشاب (القائمة على تلميذ سارتر السابق جاك لوران بو) يحسب كم من الوقت سيبقى على قيد الحياة، في الجيش، حين تبدأ الحرب، ومن ثمَّ كم عدد أقراص العُجَّة التي يتوقع أن يأكلها قبل أن يموت[9]. في لحظة حاسمة، وبينما يجتمع الجميع للاستماع إلى حديث هتلر في المذياع، ينسحب سارتر من المشهد ليُرينا كل فرنسا، ثم كل ألمانيا، ثم كل أوربا. «مئة مليون وعي حُرٍّ، الكل واعٍ بالجدران وعقب السيجار المتوهج والوجوه المألوفة، والكل يبني قدَرَه على مسؤوليته»[10].

لا يسلط سارتر الضوء على كل التجارب في رواية «وقف التنفيذ»، بل يلتقط أسبوعًا غير عادي يُجرِّب فيه ملايين الناس التعود على طريقة تفكير مختلفة في حياتهم: مشاريعهم أو انشغالاتهم كما قال هيدجر. وتكشف الرواية أيضًا عن أولى علامات التحول في فكر سارتر. إذ سيغدو في الأعوام المقبلة، أكثر اهتمامًا عن ذي قبل بالطريقة التي يمكن بها أن تجتاح قوى تاريخيةٌ هائلةُ البشرَ، رغم أن كل كائن بشري حُرٌّ وفَرْدٌ.

وبالنسبة إلى سارتر شخصيًا، وَجَدَ الجواب عن مخاوفه وقلقه من عام 1938، ومن كل شيء، عند هيدجر. فشرع في صعود تلال كتابه «الكينونة والزمان»، رغم أنه لم يصعد تلاله الأكثر انحدارًا حتى عامين لاحقين. حين نظر سارتر إلى الوراء من تلك النقطة اللاحقة، استذكر ذلك العام بوصفه عامًا احتاج فيه إلى «فلسفة لا تكتفي بالتأمل بل تضيف إليه الحكمة والبطولة والقداسة». وقد شَبَّهها بمرحلة في اليونان القديمة، بعد وفاة الإسكندر الأكبر، عندما ابتعد الأثينيون عن المنطق المطمئن [البراهين الواثقة] في العلم الأرسطي متجهين إلى التفكير الأكثر شخصيةً و«الأكثر صرامةً» عند الرواقيين والأبيقوريين: الفلاسفة «الذين علموهم كيف يعيشون»[11].

* * *

في فرايبورج، لم يعد هوسرل على قيد الحياة ليشاهد أحداث ذلك الخريف، لكن أرملته مالفين كانت لا تزال على قيد الحياة في منزلها الأنيق بالضاحية، تحرس مكتبته وما تحتويه من تراثه غير المنشور [ناخلاس][12] nachlass. كانت تحيا وحيدة، وقد بلغت من العمر ثمانية وسبعين عامًا، وصُنِّفت رسميًا بوصفها يهودية رغم إيمانها البروتستانتي؛ ومع أنها عُرضة للهجوم بسهولة، فقد أبقت الخطر بعيدًا في تلك اللحظة بفضل قوة شخصيتها الجريئة.

في وقت سالف من ذلك العقد، حين كان زوجها لا يزال على قيد الحياة، وبعد اعتلاء النازي السلطة، كانا يناقشان نقل وثائقه إلى براغ، التي بدت أكثر أمنًا. وأبدى أحد طلبة هوسرل السابقين، الفينومينولوجي التشيكي جان باتوشكا، استعداده للمساعدة في ترتيب أمر النقل[13]. ومن حسن الحظ أن ذلك لم يحدث، لأن الأوراق لن تكون آمنة على الإطلاق.

كانت براغ قد تطورت إلى ما يشبه مركزًا للفينومينولوجيا خلال بواكير القرن العشرين، جزئيًا بسبب توماس مازاريك، رئيس تشيكوسلوفاكيا والصديق الذي أقنع هوسرل بالدراسة على يد فرانس برينتانو. مات عام 1937، فنجا من رؤية الكارثة التي حلّت ببلاده، ولكنه فعل الكثير قبل وفاته لتشجيع تنمية الفينومينولوجيا، وساعد طلبةً سابقين لبرينتانو على جمع أوراق معلمهم في أرشيفٍ مقرّه براغ. ثم في عام 1938، ومع تهديد الغزو الألماني، صار أرشيف برينتانو في خطر. وشعر الفينومينولوجيون بالارتياح لأن مجموعة هوسرل لم تكن في حوزتهم.

لكن فرايبورج لم تكن آمنةً أيضًا. إذا اندلعت الحرب، ستكون من بين المدن الأولى التي تشهد النزاع، لقُرْبها من الحدود الفرنسية. والحق أن مالفين هوسرل كانت تحت رحمة النازيين: لو قرَّروا قصف المنزل فلن يكون بمقدورها فعل شيء لحماية محتوياته.

جذبت حالةُ تراث هوسرل غير المنشور وأرملتُه انتباهَ فيلسوف بلجيكي وراهب فرنسيسكاني يُدْعَى هيرمان ليو فان بريدا[14]. تقدَّمَ بريدا باقتراح يحثّ فيه المعهد العالي للفلسفة بجامعة لوفان من أجل دعم نسخ أوراق فرايبورج المهمة- وهو ما لم يكن يفعله سوى مساعدي هوسرل القادرين على قراءة طريقة هوسرل في الكتابة الاختزالية. فبالإضافة إلى إديث شتاين التي صارت راهبة كَرْملية، وهيدجر الذي مضى في طريقه المستقل، كان ذلك يعني بشكل أساسي رجلَيْن عملا مع هوسرل في السنوات الأخيرة، هما: يوجين فينك Eugen Fink، وهو أصلاً من كونستانتس Konstanz القريبة إلا أنه كان يقيم حينئذٍ في فرايبورج، ولودفيج لاندجريب Ludwig Landgrebe الذي يعيش في براغ.

اقترح فان بريدا في البداية تمويل المشروع في الموقع نفسه في فرايبورج، ولم يكن الاقتراح صائبًا نظرًا لاحتمال نشوب الحرب. لاحظ بريدا أن مالفين هوسرل عازمةٌ على الاستمرار «كما لو أن نظام الحكم النازي غير موجود ودون أن تظهر أي علامة على احتمال سقوطها ضحية له»، وهو أمر أثار إعجابه، ولكنه ليس في صالح الأوراق.

في يوم 29 أغسطس من العام 1938، وقد بدأت الأزمة التشيكية تختمر، سافر فان بريدا إلى فرايبورج وقابلها هي ويوجين فينك؛ وأرياه المجموعة. خَلَبَه تأثيرها البصري المذهل: صفوف من المجلدات تحتوي على ما يقرب من أربعين ألف صفحة مكتوبة بطريقة هوسرل الاختزالية، بالإضافة إلى عشرة آلاف صفحة أخرى منسوخة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخط اليد نسخها مساعدوه، وفي المكتبة ألفان وسبعمئة مجلد جُمِعَتْ على مدى حوالي ستين عامًا، وما لا يُحصى من مُسْتَلات المقالات، امتلأ الكثير منها بملاحظات هوسرل بالقلم الرصاص.



الأب هيرمان ليو فان بريدا مع مالفين هوسرل في لوفان عام 1940؛ (Husserl Archives, Louvain).

فان بريدا أقنع مالفين هوسرل بوجوب عمل شيء. ثم تولَّد لديه، وهو في طريقه إلى جامعة لوفان، اقتناع بمهمة أخرى: محاولة إقناع زملائه بالموافقة على نقل أوراق هوسرل ومخطوطاته إلى لوفان، بدلاً من تمويل المشروع عن بُعْد. فاقتنعوا، وعاد إلى فرايبورج، حيث كان لودفيج لاندجريب قد وصل لتوّه أيضًا، مخلِّفًا وراءه في براغ حالةً عصيبةً. كان الوقت منتصف سبتمبر: بدا أن الحرب قد تشتعل في غضون أسابيع أو حتى أيام.

المسألة المُلِحة وقتئذٍ هي كيفية نقل تراث هوسرل. المخطوطات أكثر قابلية للنقل من الكتب، ولها الأولوية. ولا ريب في أن القيادة إلى الحدود بآلاف الصفحات المكتوبة بما يشبه شفرة سرية غير قابلة للقراءة، مسألة غير آمنة بالمرة.

الفكرة الأفضل هي نقلها أولاً إلى مكتب السفارة البلجيكية، ثم إخراجها من البلد في حقيبة ديبلوماسية، الأمر الذي يضمن لها حصانة ديبلوماسية تعفيها من التدخل. لكن أقرب مكتب يتمتع باتفاق حصانةٍ مقرّه برلين، وهو طريق طويل في الاتجاه الخاطئ. طلب فان بريدا من الرهبان في دير فرنسيسكاني بالقرب من فرايبورج ما إذا كانوا يستطيعون إخفاء المخطوطات أو مساعدته على تهريبها، ولكنهم ترددوا. عندئذٍ تدخلت راهبة بنديكتية[15]: الأخت أدلجونديس يجرشميت Adelgundis Jägerschmidt، من دير الأخوات ليوبا Lioba Sisters المجاور. كانت تدرس الفينومينولوجيا سابقًا وزارت هوسرل بانتظام في فترة مرضه الأخيرة، متحديةً بشكل سافر القوانين التي تمنع الاختلاط باليهود. تطوّعت بأخذ المخطوطات بنفسها إلى منزل صغير تملكه رفيقاتها من الأخوات الأخريات في كونستانتس، بالقرب من الحدود السويسرية. وقالت إنه من هناك، يمكن للراهبات حمل المخطوطات قدرًا فقدرًا، في طرود صغيرة الحجم، عابرات بها إلى سويسرا.

خطة التهريب مرهقة للأعصاب. فلو اندلعت الحرب أثناء العملية، ستتفرق المخطوطات عند إغلاق الحدود بين مكانين؛ وقد يضيع بعضها في المنتصف بينهما. أما الخطر الذي سيلحق الراهبات فواضح أيضًا. ومع ذلك، بدا هذا أفضلَ خيار متاح، فحملت الأخت البطلة أدلجونديس، في يوم 19 سبتمبر، ثلاث حقائب ثقيلة تحتوي على أربعين ألف صفحة مخطوطة، واستقلت القطار إلى كونستانتس.

وللأسف، رغم أن الأخوات كُنَّ مستعدات لإيواء المخطوطات مؤقتًا، فقد ارتأين في تهريبها عبر الحدود مخاطرة جدّ كبيرة. تركت أدلجونديس الحقائب معهن، وعادت إلى فان بريدا بهذه الأخبار السيئة.

عاد بريدا إلى فكرة أخذ المخطوطات إلى السفارة البلجيكية في برلين. وهو ما يعني الآن الرجوع إلى كونستانتس للحصول على المخطوطات، وهذه المرة ذهب بريدا بنفسه. في يوم 22 سبتمبر- يوم اجتماع تشامبرلين مع هتلر ومعرفته بأن هتلر تمادى في مطالبه بشأن الأراضي التشيكية- سافر فان بريدا إلى الدير. جمع الحقائب واستأنف رحلته إلى برلين في قطار الليل. وبمستطاعنا تخيُّل درجة التوتر والضغط العصبي: حرب تلوح في الأفق، ثلاث حقائب ثقيلة معبّأة بما يشبه الأسرار المشفّرة،

قطار سريع يشق ظلمة الليل. عند وصول فان بريدا إلى المدينة صبيحة يوم الجمعة 23 سبتمبر، عهد بالحقائب إلى دير فرنسيسكاني خارج قلب المدينة، ثم ذهب إلى السفارة، وهناك علم أن السفير في الخارج ولا يمكن اتخاذ أية قرارات. ومع ذلك، وافق صغار الموظفين وقتئذٍ على الاعتناء بالحقائب حتى عودة السفير.

رجع فان بريدا إلى الدير الفرنسيسكاني، ثم عاد مرة أخرى إلى السفارة ومعه الحقائب. وأخيرًا، في يوم السبت 24 سبتمبر، رأى بريدا أن الحقائب بمأمن في السفارة. سافر عائدًا إلى فرايبورج، ثم خارج ألمانيا إلى لوفان. أبقى معه بضعة نصوص فقط، حتى يمكن البدء في مشروع النسخ. وما جلب له الشعور بالارتياح أن حرس الحدود أشاروا له بالعبور دون النظر إلى الأوراق الغامضة المكتوبة بخط اليد.

* * *

بعد بضعة أيام، حُلَّت الأزمة الأوربية مؤقتًا. توسّط موسوليني في اجتماع في ميونيخ يوم 29 سبتمبر، بحضور هتلر ودالاديه وتشامبرلين. ولم يكن أحد من تشيكوسلوفاكيا حاضرًا في القاعة عندما استسلم دالاديه وتشامبرلين لمطالب هتلر المتزايدة في الساعات الأولى من صباح يوم 30 سبتمبر. في اليوم التالي، دخلت القوات الألمانية إلى السوديت.

عاد تشامبرلين إلى بريطانيا ظافرًا؛ وعاد دالاديه إلى فرنسا خَجِلاً جَزِعًا. استقبله حشد بالهتافات أثناء نزوله من الطائرة، وهو يتمتم: «الحمقى!»، على الأقل كانت تلك هي القصة التي سمعها سارتر[16]. وما إن تلاشى الارتياح الأوّليُّ حتى عبَّر العديدُ، في فرنسا وإنجلترا، عن شكوكهم في استمرار الاتفاقية. سارتر وميرلوبونتي كانا متشائمين، أما بوفوار فآثرت الرجاء في احتمال سيادة السلام. وتَناقش ثلاثتهم في الموضوع باستفاضة[17].

وكنتيجة جانبية، قلّلت صفقة السلام من الحاجة الملحة إلى إخراج أوراق هوسرل من ألمانيا. فحتى نوفمبر عام 1938 لم يكن نُقِل معظمها من برلين إلى لوفان. ثم حين وصلت، أُدْرِجَتْ في مكتبة الجامعة، التي نظمت بكل فخر معرضًا لها. لم يكن أحد يعرف أنه في غضون عامين سيجتاح الجيش الألماني بلجيكا وستكون الوثائق عُرْضة للخطر ثانيةً.

في ذلك الشهر، عاد فان بريدا إلى فرايبورج. وكانت مالفين هوسرل قد قررت السعي للحصول على تأشيرة كي تلحق بابنها وابنتها في الولايات المتحدة، واستغرق سعيها وقتًا طويلاً، وأثناء ذلك رتَّبَ لها فان بريدا الانتقال إلى بلجيكا. وصلتْ إلى لوفان في

يونيو عام 1939، فالتحقت بفينك ولاندجريب اللذين كانا قد انتقلا إلى لوفان في الربيع، وبدآ العمل بالفعل[18]. جاءت معها بحمولة ضخمة: حاوية أثاثها، مكتبة هوسرل كاملةً في ستين صندوقًا، رماد زوجها في جَرَّة، بورتريه له كان فرانس برينتانو وزوجته إدا فون ليبين Ida Von Lieben قد رسماه معًا هديةً الخطوبة لهوسرل قبل زواجه[19].

في تلك الأثناء، كانت أوراق برينتانو- المحفوظة في مكتب الأرشيف في براغ- تخوض مغامرتها الخاصة. عندما تحرّك هتلر من السوديت لاحتلال بقية تشيكوسلوفاكيا في مارس عام 1939، جَمَعَتْ مجموعةٌ من الأرشيفيين والعلماء معظمَها، ونقلوها خُفيةً إلى خارج البلاد على متن آخر طائرة مدنية مُغادِرة. استقرت الأوراق في النهاية في مكتبة هوتُن Houghton Library بجامعة هارفارد، ولا تزال فيها إلى اليوم. الملفات القليلة التي تُرِكَتْ، قذفها الجنود الألمان من نافذة مكتب الأرشيف، وضاعت[20].

نجا أرشيف هوسرل من الحرب ولا يزال معظمه في لوفان، مع مكتبته. شَغَلَ هذا الأرشيف الباحثين لأكثر من خمسة وسبعين عامًا، وهو ما أثمر طبعةً تحت عنوان «هوسرليانا» Husserliana. وحتى الآن، تضم هذه الطبعة اثنين وأربعين مجلدًا من الأعمال التي تم جمعها: تسعة مجلدات من «مواد» إضافية، وأربعة وثلاثين مجلدًا تحتوي وثائق متنوعة ومراسلات، وثلاثة عشر مجلدًا عبارة عن ترجمات إنجليزية معتمَدة[21].

* * *

أول مَن سافر إلى لوفان لرؤية الأرشيف موريس ميرلوبونتي، كان يعرف عمل هوسرل الباكر معرفة جيدة، وقرأ عن المخطوطات غير المنشورة في مقالة في «المجلة الدولية للفلسفة» Revue internationale de philosophie. وفي مارس عام 1939، كَتَبَ من أجل تنظيم زيارة إلى الأب فان بريدا، لمتابعة اهتمامه الخاص بفنيومينولوجيا الإدراك. رَحَّبَ فان بريدا به، وقضى ميرلوبونتي الأسبوع الأول من أبريل قرير العين في لوفان، مستغرقًا في الأقسام غير المُحرَّرة وغير المنشورة التي انتوى هوسرل إضافتها إلى كتابيه «أفكار» و«أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا المتعالية»[22].

أعمال هوسرل المتأخرة مختلفة في روحها عن أعماله الأسبق. وارتأى ميرلوبونتي أنها تشير إلى بداية ابتعاد هوسرل عن تفسيره الداخلي المثالي للفينومينولوجيا في سنواته الأخيرة، باتجاه صورة أقل انعزالاً لكيفية وجود المرء في عالَم مع أناس آخرين وانغماسه في التجربة الحسية. بل تساءل ميرلوبونتي عما إذا كان هوسرل قد تشرَّب بعض ذلك من هيدجر؛ وهو تفسير لا يوافقه عليه الجميع. يمكن الوقوف على تأثيرات

أخرى أيضًا: من السوسيولوجيا، وربما من دراسات ياكوب فون أُكسكول Jakob von Uexküll المتعلقة باختلاف التجارب باختلاف «بيئتها» Umwelt. ومهما يكن المصدر، فقد اشتمل تفكير هوسرل الجديد على تأملات فيما أسماه «عالم الحياة» Lebenswelt أو life-world: سياق اجتماعي وتاريخي ومادي تجري فيه كل أنشطتنا ونكاد لا نلاحظه، ونعدُّه بوجه عام أمرًا بَدَهيًا[23]. حتى أجسادنا نَدَرَ أن تقتضي منّا انتباهًا واعيًا، مع أن الإحساس بـ كوننا مجسَّدين جزءٌ من كل تجربة نعيشها تقريبًا. كلما تحركتُ حول شيء أو تلمَّستُ إدراكه، أحسُّ بأطرافي وتدبير نفسي الفيزيقية في العالم. أشعر بيدي وقدمي من الداخل؛ فليس عليَّ أن أنظر في مرآة لأرى كيف تتخذ مواقعها. وهذا ما يُعرف بـ«استقبال الحس العميق» proprioception- إدراك الذات perception of self- وهو جانب مهم في التجربة لا أميل إلى ملاحظته إلا حين يحدث شيء خطأ فيها[24]. يقول هوسرل إنه عندما أصادف أشخاصًا آخرين أتعرَّفهم، بشكل ضمني أيضًا، بوصفهم كائنات لديها «عالمها الشخصي المحيط بها الدائر حول أجسادها الحية»[25]. الجسد وعالَم الحياة واستقبال الحس العميق والسياق الاجتماعي، تندمج كلها في نسيج الوجود الدنيوي.

بمقدورنا فَهْم السبب في أن ميرلوبونتي رأى علامات فلسفة هيدجر الخاصة بـ«الكينونة في العالم» متجليةً في هذا الاهتمام الجديد من اهتمامات هوسرل. ثمة صلات أخرى أيضًا: أعمال هوسرل الأخيرة تُبيِّنُ أنه تفكَّرَ في عمليات الثقافة والتاريخ الطويلة، كما فعل هيدجر بالضبط. ولكن هاهنا يوجد اختلاف كبير بينهما. كتابات هيدجر عن تاريخ الكينونة مخضَّبة بالحنين إلى زمن السّكن [البيت]، زمن أو مكان مفقود ينبغي على الفلسفة اقتفاء أثره، ومنه تُجدِّدُ الفلسفةُ نفسَها. حُلْم هيدجر بالبيت والسّكن يستدعي- غالبًا- عالَم الغابات الجيرماني الذي عاشه في طفولته، بحِرَفه اليدوية وصمته الحكيم. وفي أحيان أخرى، يستدعي حلمه بالبيت الثقافةَ اليونانية القديمة، وهي في نظره الفترة المفقودة التي تفلسف فيها البشر حق التفلسف. ولم يكن هيدجر منفردًا في افتتانه باليونان؛ ففي ذلك الوقت كان الافتتان باليونان نوعًا من الهوس المنتشر بين الألمان. ولكن مفكرين ألمان آخرين ركزوا غالبًا على ازدهار الفلسفة والمعرفة في القرن الرابع قبل الميلاد، زمن سقراط وأفلاطون، على حين رأى هيدجر تلك الفترة بوصفها الفترة التي بدأ فيها كل شيء يمضي في طريق خاطئ. يرى هيدجر أن الفلاسفة الذين ارتبطوا بالكينونة حق الارتباط هم فلاسفة ما قبل سقراط من أمثال هيراقليطس وبارمنيدس وأناكسيمندر. وعلى أية حال، ما تشترك فيه كتابات

هيدجر عن ألمانيا واليونان هو مزاجُ شخصٍ تَلبَّسه حنينُ الرجوع إلى أعماق الغابة، إلى براءة الطفولة، إلى الأمواه الداكنة التي استثارت أوتار دوامات الفكر الأولى. **العودة**: عودة إلى زمن كانت فيه المجتمعات بسيطة وعميقة وشاعرية.

لم يبحث هوسرل عن مثل هذا العالم المفقود البسيط. فحين كتب عن التاريخ، التفت إلى فترات أكثر تطورًا، ولا سيما الفترات التي تلاقت فيها الثقافات من خلال السفر أو الهجرة أو الاستكشاف أو التجارة. يقول هوسرل إنه في تلك الفترات، يقابل الناسُ الذين يعيشون في ثقافة واحدة أو «العالَم البَيْت» home-world (Heimwelt) أناسًا من «عالم غريب» alien-world (Fremdwelt). عند أولئك الآخرين، عالمهم هو العالَم البَيْت، والآخر هو العالَم الغريب. صدمة اللقاء متبادلة، وتُنَبِّه كلَّ ثقافة إلى اكتشاف مدهش: أن عالَمها ليس بمنأى عن التساؤل. الرحالة اليوناني يكتشف أن عالَم الحياة اليونانية هو مجرد عالَم يوناني، وأن هناك عوالم هندية وأفريقية أيضًا. عند الوقوف على هذا، يتوصل أفراد كل ثقافة إلى فَهْم أنهم بوجه عام كائنات «دنيوية» "Worlded" beings، وينبغي ألا يُسلِّموا بأي شيء تسليمًا بَدَهيًا[26].

ولهذا السبب، اللقاءات العابرة للثقافة - عند هوسرل - نافعة بوجه عام، لأنها تحفِّز الناس على مساءلة الذات. ويتشكك هوسرل في أن الفلسفة بدأت في اليونان القديمة لا - كما سيتخيل هيدجر - لأن اليونانيين كانت لديهم علاقة داخلية عميقة بكينونتهم، بل لأنهم كانوا شعبًا يعمل بالتجارة (وإن كان شعبًا مولعًا بالحرب أحيانًا) يتنقل عبر عوالِم غريبة من كل الأنواع.

هذا الاختلاف يسلط الضوء على تباين أعمق في الموقف بين هوسرل وهيدجر خلال ثلاثينيات القرن العشرين. فأثناء أحداث ذلك العقد، تَحوَّل هيدجر بشكل متزايد إلى نظرة داخلية ريفية قديمة، أرهص بها مقاله عن عدم ذهابه إلى برلين [حين رفض وظيفة جامعية فيها]. واستجابةً للأحداث نفسها، تَحوَّل هوسرل نحو الخارج. فكتب عن عوالم الحياة life- worlds بروح كوزموبوليتانية [عالمية/ كونية]، في الوقت الذي صار يُنْظَرُ فيه إلى «العالمي/ الكوني» بوصفه قليل الشأن حقيرًا، ويُؤَوَّلُ غالبًا بأنه روح «يهودية». كان هوسرل معزولاً في فرايبورج، ولكنه استعمل أحاديثه الأخيرة القليلة خلال ثلاثينيات القرن العشرين، في فيينا وبراغ، لإرسال دعوة مثيرة إلى المجتمع المعرفي الدولي. إذ تدبَّر هوسرل «الأزمة» الاجتماعية والفكرية من حوله، وأخذ يستحثّ فلاسفة العالَم على العمل معًا لمناهضة صعود اللاعقلانية والنزعات الباطنية، ومناهضة التشبُّث بالمحلية، من أجل إنقاذ روح التنوير التي قوامها العقل

المشترك وحرية البحث. لم يكن هوسرل يتوقع من أي أحد العودة إلى إيمان بريء بالعقلانية، بل قال إن على الأوربيين حماية العقل، لأنه لو ضاع فستضيع معه القارة والعالم الثقافي الأوسع.

يقدِّم جابرييل مارسيل، في مقالته «عن السر الوجودي» عام 1933، صورة رائعة تلخص رؤية هوسرل لما يمكن أن تفعله لنا اللقاءات «الغريبة» واختلاط العوالم. يقول مارسيل:

> أعرف من تجربتي الخاصة، حين ألتقي بشخص غريب مصادفةً، أنه ثمة إغراء، لا يُقاوم، يَقلِبُ زوايا النظر المعتادة كهَبَّة ريح تُبعثر ديكورات مسرح؛ فما بدا قريبًا في المتناول يغدو بعيدًا بلا نهاية، وما بدا بعيدًا يبدو قريبًا[27].

والحق أن بعثرة ديكورات المسرح وإعادة التعديل الحادة المفاجئة لزوايا النظر يميز العديد من اللقاءات المفاجئة التي رأيناها حتى الآن في هذا الكتاب: اكتشاف هيدجر في ريعان شبابه لبرينتانو؛ اكتشاف ليفيناس لهوسرل في ستراسبورج؛ اكتشاف سارتر لهوسرل (وليفيناس) بواسطة ريمون آرون على مقهى بيك دو جاز؛ وغيرها من اللقاءات المفاجئة مما سيأتي. وكان اكتشاف ميرلوبونتي في عام 1939 لأعمال هوسرل المتأخرة من بين لحظات الاكتشاف الأكثر إثمارًا. فمن جرَّاء أسبوع واحد في لوفان قضاه ميرلوبونتي في القراءة، سيطور فلسفته الحاذقة الثرية عن التجسّد البشري والتجربة الاجتماعية. وسيؤثر عمله بدوره في أجيال من العلماء والمفكرين حتى يومنا هذا، واصلاً إياهم بهوسرل.

وكان هوسرل يفهم حق الفَهْم قيمة أعماله غير المنشورة وغير المنتهية وغير المنظمة وعسيرة القراءة، بالنسبة إلى الأجيال القادمة. كتب إلى صديق في عام 1931 يقول: «الجزء الأكبر والأهم من كل أعمالي- فيما أعتقد حقًا- لا يزال يكمن في مخطوطاتي، ومن الصعب التحكم فيها بسبب كَمِّها»[28]. يمثل تراث هوسرل المنشور بعد موته، بحد ذاته تقريبًا، صورةَ حياة: فالبيوجرافي روديجر زافرانسكي شبَّه تراث هوسرل المنشور بعد موته بالبحر الهائل الواعي في رواية الخيال العلمي «سولاريس» Solaris للكاتب ستانيسلاو ليم Stanislaw Lem. ويظل التشبيه جيدًا، بما أن بحر ليم يتواصل بإثارة الأفكار والصور في أذهان البشر الدانين منه. مَارَسَ أرشيف هوسرل تأثيره بالطريقة نفسها في كثير من الحالات[29].

ربما كانت ستضيع ذخيرة هوسرل كلها لولا بطولة الأب فان بريدا وفعّاليته. ولم

تكن لتوجد هذه الذخيرة لو لم يُصِرّ هوسرل على تحسين أفكاره وتطويرها بعد فترة طويلة من اعتقاد الكثيرين بأنه تَقَاعَدَ بكل بساطة وتوارى عن الأنظار. والأكثر من هذا، لم يكن لشيء من ذخيرته أن ينجو لولا قَدْر من الحظ السعيد، وفي هذا تنبيه إلى ما يقوم به الإمكان العَرَضي من دَوْر حتى في أنجح لحظات إدارة الشؤون البشرية.

* * *

جرت زيارة ميرلوبونتي لمدينة لوفان أثناء أشهُر السلام القليلة الأخيرة، في عام 1939. وهو العام الذي وصفته بوفوار، لاحقًا، بأنه التاريخ الذي قبض عليهم جميعًا، ولم يدعهم يفلتون مرة أخرى[30].

قضت بوفوار وسارتر عطلة شهر أغسطس [عام 1939] في فيلا في جوان لي بان Juan-les-pins، مع بول نيزان وجاك لوران بو. راقبوا الجرائد وأنصتوا إلى الراديو، فسمعوا وَجِلين مُشمئزّين عن الاتفاق النازي السوفييتي في يوم 23 أغسطس، الذي يعني أن الاتحاد السوفييتي سيزيد من نفوذه ولن يعارض تقدّم ألمانيا. جاء هذا- كما أكّد نيزان- بمثابة ضربة لكل مَن يدعم الشيوعية السوفييتية بوصفها الثقل المُوازِن للنازية، وكذلك لسارتر وبوفوار إلى حد ما. إذا لم يقف السوفييت في مواجهة النازيين فمَن سيقف؟ ومرةً أخرى، بدا احتمال اشتعال الحرب يلوح في أية لحظة.

وبينما كانوا يتشمّسون في الفيلا، سيطر موضوع واحد على أحاديث الأصدقاء ثانيةً. «هل من الأفضل الرجوع من الجبهة أعمى، أم بوجه مجروح؟ من دون أذرع أم من دون أرجل؟ هل ستُقصَفُ باريس بالقنابل؟ هل سيستعملون غازًا سامًّا؟»[31]. مناقشات مماثلة دارت في فيلا أخرى جنوب فرنسا، حيث كان يقيم الكاتب المجري آرثر كوستلر مع صديقه إيتوري كورنيليون Ettore Corniglion الذي لاحظ أن تحولات الانفعال أثناء أغسطس ذلك العام ذكّرته بعادة جدّته لأمّه في «معالجة تقرُّح الأصابع بوضع قدميها في دلو من الماء البارد ثم في دلو من الماء الساخن بالتناوب»[32].

عرف سارتر أنه لن يُرسَلَ إلى الجبهة بسبب مشكلات عينيه. ولأنه في شبابه قضى خدمته العسكرية الأساسية في محطة أرصاد جوية، فهذا يعني أنه سيُجنَّد في عمل مُشابه الآن؛ وهو العمل نفسه الذي كُلِّفَ به هيدجر في الحرب العالمية الأولى. (ريمون آرون سيتم إرساله إلى محطة أرصاد جوية في ذلك العام أيضًا. يبدو أن هذا ما يمكن للفلاسفة أن يفعلوه). دور كهذا لا ينطوي على قتال، وإن ظل دورًا خطيرًا. وأما بالنسبة إلى بو ونيزان فالمخاطر أكبر: فهما يتمتعان بقوة جسدية، ومن المتوقع استدعاؤهما وإرسالهما إلى جبهة القتال.

انتهى موسم العطلات الفرنسي يوم 31 أغسطس، وعاد الكثير من الباريسيين إلى منازلهم في ذلك اليوم من استراحاتهم القصيرة. سارتر وبوفوار عادا أيضًا إلى باريس، وسارتر متأهِّب لتجهيز حقيبة أدواته وأحذيته العسكرية المخزَّنة في غرفته بالفندق وإبلاغ وحدته العسكرية. هو وبوفوار غيَّرا القطارات في مدينة تولوز، لكنهما وجدا قطار باريس جدّ مزدحم فلم يستطيعا ركوبه. كان عليهما الانتظار لمدة ساعتين ونصف، في محطة مظلمة وسط جَمْع من الناس الوَجِلين وجَوٍّ مُروِّع. جاء قطار آخر؛ ركباه بصعوبة إلى باريس، ووصلا يوم الأول من سبتمبر، يوم استيلاء القوات الألمانية على بولندا. جهَّزَ سارتر حقيبة أدواته. رأته بوفوار يغادر من محطة سكة حديد الشرق Gare de l'Est في وقت مبكر من صباح اليوم التالي. وفي يوم 3 سبتمبر، أعلنت بريطانيا وفرنسا الحرب على ألمانيا[33].

* * *

لم تتمكَّن مالفين هوسرل من الحصول على تأشيرة الولايات المتحدة، فظلت في لوفان حين بدأت الحرب. بقيت هناك مختبئة داخل دير قريب في هيرينت Herent [في بلجيكا]. ونُقِلَتْ مجموعةُ هوسرل من المكتبة الرئيسية في الجامعة إلى المعهد العالي للفلسفة في يناير عام 1940: في الوقت المناسب. بعد أربعة أشهر، ما إن بدأ الاجتياح الألماني حتى دُمِّرَتْ أجزاء كبيرة من مكتبة الجامعة بالقنابل. وهي المرة الثانية التي تُفْقَدُ فيها المكتبة: المبنى الأقدم حيث مُحيَتْ في الحرب العالمية الأولى مجموعة أصلية من الكتب والمخطوطات لا تقدر بثمن[34].

في يوم 16 سبتمبر عام 1940، حاوية ممتلكات مالفين، التي خُزِّنَتْ في أنتويرب Antwerp، ضُرِبَتْ في غارة بقنابل الحلفاء. وعلى نحو لا يُصَدَّق، وطبقًا لما قاله فان بريدا نفسه، نجح بريدا الداهية في الوصول إلى الحطام واسترداد مادة قيِّمة، ألا وهي جَرَّة رماد هوسرل، واحتفظ بها في صومعته بالدير لبقية فترة الحرب[35]. أما ما عداها من محتويات الحاوية فقد تَفتَّت إلى مزق صغيرة، ومنها بورتريه برينتانو [الذي أهداه إلى هوسرل بمناسبة خطوبته لمالفين][36]. ولتجنُّب وَقْع الكارثة على مالفين، أرجأ فان بريدا إخبارها بما حدث. ثم نَقَلَ أوراق هوسرل إلى عدة أماكن في لوفان كي تكون بمأمن.

شخص آخر عَلَقَ في البلاد المنخفضة Low Countries حين اندلعت الحرب هو مُساعِدةُ هوسرل السابقة إديث شتاين. فبعد استكمالها أطروحتها عن التعاطف تحوَّلت إلى المسيحية، ورُسِّمتْ راهبةً كَرْملية وصارت تُسَمَّى الأخت تيريزا البنديكتية، ثم

انتقلت في عام 1938 من جماعة في كولونيا Cologne إلى جماعة في إِخْت Echt بهولندا، بَدَتْ في ذلك الوقت أكثر أمنًا. وذهبت معها أختها روزا.

في عام 1940، احتل الألمان هولندا وبلادًا أخرى في الإقليم. وبدأوا بترحيل اليهود إلى حتفهم في عام 1942. سعى الكَرْمليون إلى نقل الشقيقتين إلى جماعة أخرى في سويسرا، ولكن استحال- في ذلك الوقت- الحصول على تأشيرات خروج. ولفترة قصيرة، أُعْفِي المتحوِّلون إلى المسيحية من عمليات الترحيل، ثم سرعان ما تغيَّرَ هذا في شهر يوليو وبدأ النازيون غاراتهم على كل الجماعات الرهبانية الهولندية، بحثًا عن أي شخص غير آري. في إِخْت، عثروا على إديث وروزا. أخذوا المرأتين مع غيرهما من العديد المتحوِّلين من أصل يهودي، إلى معسكر ترانزيت، ومنه إلى معسكر فيستربورك Westerbork. في أوائل أغسطس، أرسلوهما إلى معسكر أوشفيتز Auschwitz. وفي الطريق، مَرَّ قطارهما بمسقط رأسهما روكلو Wroclaw. ذَكَرَ موظف البريد الذي يعمل في المحطة أنه رأى قطارًا توقف في محطة روكلو لفترة من الوقت، وأن امرأة برداء كَرْملي أطلت من القطار وقالت إن هذه البلدة مسقط رأسها. تُبيِّنُ سجلات الصليب الأحمر أن الشقيقتين وصلتا إلى أوشفيتز في يوم 7 أغسطس عام 1942. وفي يوم 9 أغسطس، قُتِلَتا في غرفة غاز بيركيناو[37] Birkenau.

كانت إديث شتاين، على مدى سنواتها التي قضتها في الدير، تُواصِلُ عملها الفلسفي، فتركت وراءها، هي أيضًا، تراثًا من الأوراق والأعمال غير المنشورة. وقد حافظت الراهبات عليه قدر استطاعتهنّ. ولكن عند انسحاب الألمان مارِّين بالمنطقة في يناير عام 1945، ووسط أحداث الفوضى، اضطرت الأخوات إلى الفرار ولم يَتمكنَّ من حمل الأوراق معهن.

في مارس، مع ذهاب الألمان، عادت أختان، بصحبة هيرمان فان بريدا. وجدوا العديد من الأوراق لا تزال متناثرة في العَرَاء، وبمساعدة سكان البلدة المحليين جمعوا كل شيء يخص شتاين استطاعوا إنقاذه. أخذ فان بريدا الأوراق إلى أرشيف هوسرل. وفي خمسينيات القرن العشرين، أخذتها الباحثة لوسي جيلبر Lucy Gelber إلى منزلها وعملت جاهدةً على جَمْع نِثار النصوص. ثم نشرتها على دفعات، بوصفها الإصدار الذي تم جَمْعه[38].

طُوِّبت إديث شتاين في عام 1987، وقَدَّسها البابا يوحنا بولس الثاني John Paul II في عام 1998. وفي عام 2010، بخطوة متعمّدة لإعادة تعريف الفكرة الجرمانية عن «البطل»، أُضيف تمثال نصفي من الرخام لشتاين إلى قاعة الأبطال البافارية Ludwig

II's Bavarian Valhalla، وهي قاعة كبيرة للأبطال العِظام في الغابة المشرفة على نهر الدانوب[39]. التحقت شتاين بفريدريك الكبير Frederick the Great، وجوته، وكانط، وفاجنر، وغيرهم الكثير، ومنهم مُناهِضةٌ أخرى للنازية هي صوفي شول Sophie Scholl التي أُعْدِمَتْ في عام 1943 لأنشطتها في مقاومة النازي.

عاشت مالفين هوسرل أيام الحرب كلها في لوفان. ثم بعد نهاية الحرب، وقد بلغت من العمر ستة وثمانين عامًا، نجحت في مايو عام 1946، فقط، في اللحاق بولديْها في أمريكا لتقضي هناك ما تبقى من سِني عمرها. ماتت يوم 21 نوفمبر عام 1950. وأُعيد جُثمانها إلى ألمانيا ودُفنت في مقبرة جونترستال Günterstal، خارج فرايبورج مباشرة[40]. أما رماد إدموند هوسرل، الذي حفظته معها في أمريكا، فدُفِنَ معها. وهما يرقدان هناك حتى اليوم، إلى جوار ابنهما جيرهارت الذي مات في عام 1973، مع نصب تذكاري لشقيقه الأصغر فولفجانج الذي قُتِلَ في الحرب العالمية الأولى. يستطيع أحدنا، اليوم، التجوّل في المسارات الخضراء الهادئة حول الجبّانة، واستخدام إحدى علب المياه الصغيرة المعلقة على خطاطيف قريبة لرَشِّ المقبرة.

هوامش الفصل السادس

(1) العمل الفرنسي: حركة سياسية يمينية متطرفة- المترجم.
(2) وَرَدَ في: David Schalk, *Roger Martin du Gard* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 139n.، نقلاً عن رسالة بتاريخ 9 سبتمبر عام 1936، وكذلك عبارات مشابهة في رواية له. انظر أيضًا: Weber, *The Hollow Years*, 19.
(3) انظر الحوار بينهما في: Beauvoir, *The Prime of Life*, 358.
(4) السوديت الألمانية: إقليم في غرب التشيك على الحدود مع ألمانيا، كان محور نزاع بين ألمانيا النازية وتشيكوسلوفاكيا قبيل الحرب العالمية الثانية- المترجم.
(5) David Gascoyne, *Paris Journal* 1937-1939 (London: The Enitharmon Press, 1978), 62.
(6) انظر المرجع السابق، ص 71.
(7) انظر: George Orwell, *Coming Up for Air* (London: Penguin, 1989; originally published 1939), 21, 157.
(8) يدين سارتر بتيار الوعي لكل من وولف وباسوس، انظر: Sartre, 'Please Insert 1: 1945', in *The Last Chance*: *Roads of Freedom IV*, 22-3, this 23.
(9) انظر: Sartre, *The Reprieve*, 192, 232.
(10) المرجع السابق، ص 277.
(11) الاقتباسات الواردة في هذه الفقرة بين علامتي تنصيص من: Sartre, *War Diaries*, 185.
(12) ناخلاس: كلمة ألمانية تشير إلى مجموع المخطوطات والمراسلات والملاحظات ومجمل الأعمال غير المنشورة أو المخطوطة التي يتركها أحد الباحثين بعد وفاته- المترجم.
(13) انظر: Josef Novák, *On Masaryk* (Amsterdam: Rodopi, 1988), 145.
(14) انظر قصة الإنقاذ والتهريب بمبادرة من بريدا في: Van Breda, 'Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archives (The Rescue of Husserl's Nachlass and the Founding of the Husserl-Archives)', 39-69. وكل ما يرد بين علامتي تنصيص في سردي للقصة من هذا المرجع.

(15) البنديكتية: مَن يتبعون تعاليم القديس الإيطالي بنيديكتوس أواخر القرن الخامس الميلادي- المترجم.

(16) يُنهي سارتر روايته وقف التنفيذ بقول دالاديه هذا عند مغادرته الطائرة، انظر: Sartre, *Le Sursis* (Paris: Gallimard, 1945), 350; Sartre, *The Reprieve*, 377.

(17) انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 336.

(18) انظر: Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink* (New Haven: Yale University Press, 2004), 522، ماقمو 'Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty', in Toadvine & Embree (eds), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, 173-200, this 175.

(19) انظر بخصوص بورتريه هوسرل: Husserl, 'Recollections of Franz Brentano' (1919), in *Shorter Works*, eds P. McCormick & F. Elliston (Nortre Dame, IN: University of Notre Dam Press, 1981), 342-48. وقد احتفظت به ابنة هوسرل معلقًا على جدار في شقتها في فرايبورج، واستخدمت صورة له في إعادة تركيبه من جديد، انظر: Spiegelberg, 'The Lost Portrait of Edmund Husserl', 341-2.

(20) عن أوراق برينتانو، انظر: J. C. M. Brentano, 'The Manuscripts of Franz Brentano', *Revue internationale de philosophie*, 20 (1966), 477-82, this 479. (والمؤلف هو ابن برينتانو).

(21) عن أرشيف هوسرل، انظر: Husserl-Archiv Leuven, *Geschichte des Husserl-Archivs=History of the Husserl Archives*، ورابط الموقع: http://hiw.kuleuven. Be/hua/، وكذلك أيضًا قائمة مجلدات هوسرليانا على الرابط: http://www.husserlpage.com/hus_iana.html.

(22) عن زيارة ميرلوبونتي، انظر: Van Breda, 'Merleau-Ponty and the Husserl Archives at Louvain', in Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues*, 150-61, this 150-52; Bruzina, 'Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty', in Toadvine & Embree (eds), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, 173-200, this 175. والمجلد بأكمله مفيد في الوقوف على العلاقة بين أفكارهما.

(23) بخصوص عالم الحياة غير الملحوظ، انظر: Husserl, *Crisis*, 123-4؛ وانظر أيضًا: D. Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and*

Transcendental Phenomenology: an introduction (Cambridge & New York: CUP, 2012), 178-217. ويشترك تحليل هوسرل في الكثير مع تحليلات سوسيولوجيين من أمثال ماكس فيبر ودبليو آي توماس W. I. Thomas، وكذلك أيضًا مع ألفريد شوتز Alfred Schutz، الذي كتب لاحقًا مقالة بليغة عن الاضطرابات التي تصيب «عالم» الغريب في الخارج، مستندًا في ذلك- نوعًا ما- إلى تجربته بوصفه لاجئًا فرَّ من النازية Alfred Schutz, 'The Stranger: an essay in social psychology', *American Journal of Sociology*, 49(6) (May 1944), 499-507). وربما تأثر هوسرل بالسلوكي ياكوب فون أُكسكول الذي كتب عن البيئة التي تُجرِّبها أنواع حية مختلفة. فالكلب، على سبيل المثال، لديه عالم روائح ثريّ، ولا ثراء لديه في الألوان. J. von Uexküll, *Theoretical Biology* (London: Kegan Paul, 1926).

(24) انظر: Husserl, *Crisis*, 107-8; 161-4.

(25) انظر المرجع السابق، ص ص 331-332.

(26) انظر: Husserl, 'The Vienna Lecture', in *Crisis* (Appendix I), 269-99, especially 279-89.

(27) Marcel, 'On the Ontologyical Mystery', in his *The Philosophy of Existence*, 27.

(28) وَرَدَ في: Dan Zahavi, 'Merleau-Ponty on Husserl: a reappraisal', in Toadvine & Embree (eds), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, 3-29, this 7، نقلاً عن رسالة من هوسرل إلى أدولف جريم Adolf Grimme منشورة في: Husserl, ed. Iso Kern, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Husserliana XV) (1973), Ixvi.

(29) انظر: Safranski, *Martin Heidegger*, 78.

(30) انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 359.

(31) المرجع السابق، ص 372.

(32) Koestler, *Scum of the Earth*, 21.

(33) انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 357; Beauvoir, *Wartime Diary*, 39 (1 Sept. 1939).

(34) انظر: Van Breda, 'Merleau-Ponty and the Husserl Archives at

.Louvain', in Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues*, 150-61, this 152

(35) انظر: Van Breda, 'Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archives (The Rescue of Husserl's Nachlass .and the Founding of the Husserl-Archives)', 66

(36) انظر: Spiegelberg, 'The Lost Portrait of Edmund Husserl', 342.

(37) انظر قصة الأختين إديث وروزا في: Borden, *Edith Stein*, 13-15.

(38) عن أوراق إديث شتاين، انظر: المرجع السابق، ص 16.

(39) انظر: Die heilige Nazi-Gegnerin', *Süddeutsche Zeitung* (17 May .2010)

(40) عن دفن مالفين هوسرل، انظر: Van Breda, 'Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archives (The Rescue of Husserl's *Nachlass* and the Founding of the Husserl-Archives)', 66؛ وعن رماد جثة هوسرل، انظر: Herbert Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), 192n.10، وقد أُخِذت هذه المعلومات عن ابنتهما إليزابيث.

انظر: che Zeitung (17 May 2010) of Edmund Husserl›, 342ouvain›, in Merleau-Po789

7

الاحتلال والتحرير

وفيه تستمر الحرب، فنقابل ألبير كامو، ويكتشف سارتر الحرية، وتُحَرَّرُ فرنسا، ويَزجُّ الفلاسفةُ بأنفسهم في نشاط تشاركي، وكل شخص يريد الذهاب إلى أمريكا.

في عام 1939، بعد أن رأت بوفوار سارتر يغادر من محطة جار دو لِيست بحذائه العسكري وحقيبة أدواته، لم يكن أمامها سوى انتظار أخباره. ولفترة طويلة لم تعرف حتى الموقع الذي أُرْسِل إليه. خرجت للتجوُّل حول باريس في اليوم الأول بعد إعلان الحرب فأدهشها أن كل شيء بدا عاديًا، باستثناء بعض الأمور الغريبة: رجال الشرطة في الشوارع يرتدون أقنعة الغاز ومعهم أكياس صغيرة، ثم رأت عندما حَلَّ المساء العديد من السيارات وقد صُبِغَتْ مصابيحها الأمامية على سبيل الإجراء الوقائي فتوهّجت كأحجار كريمة زرقاء في الظلام[1].

ستستمر تلك الأمور الغريبة لأشهر، فيما يعرف في الإنجليزية بـ«الحرب الزائفة» phony war، وفي الفرنسية «الحرب المضحكة» drôle de guerre أو funny war، وعند الألمان «الحرب المتوقفة» Sitzkrieg أو sitting war، وعند البولنديين الذين اجتاح النازي أراضيهم «الحرب الغريبة» dziwna wojna أو strange war[2]. هلع كبير ساد الأجواء، ولا يوجد سوى النَّزر اليسير من الأفعال، فلا هجمات بالغاز ولا قصفًا بالقنابل مما يخشاه الناس. في باريس، حصلت بوفوار على قناع غاز من ليسّيه موليير Lycée Moliére حيث كانت تُدرِّس، وكتبت رؤوس موضوعات في يومياتها، وكانت تنظف غرفتها وتُرَتِّبها بشكل هَوَسيٍّ: «غليون سارتر، ملابسه»[3]. أقامت هي وأولجا كوساكيوفيتش في غرفتين بالفندق نفسه (فندق دانمارك في شارع فافان، ولا يزال قائمًا إلى الآن). كانتا تطليان النوافذ معًا بصبغة زرقاء تبدو قبيحة، مكونة من زيت وغسول سائل. صارت باريس في أواخر عام 1939 مدينة الأضواء العديدة المائلة إلى الزُّرْقة[4].

واظبت بوفوار على عملها، فظلت تصوغ مسوَّدات روايتها «المَدْعوَّة» وتعيد صياغتها. ووجدت الوقت لإقامة علاقات مع اثنتين من طالباتها هما ناتالي سوروكين Nathalie Sorokine وبيانكا بنينفيلد Bianca Bienenfeld؛ وكلتاهما شابتان دخلتا لاحقًا في علاقات مع سارتر أيضًا. كُتَّاب البيوجرافيا كانوا قساة على بوفوار لِما بدا منها شبيهًا بحالة «استمالة» دنيئة ومسلك ينافي أخلاق المهنة. من الصعب معرفة دوافعها، فقد بدت غير مكترثة بالفتاتين لفترة طويلة. لعل السبب يكمن في التوتر وجوّ الحرب الزائفة المُنْهِك في باريس، فاندفع الكثير من الناس إلى مسالك شاذة. في مكان آخر من المدينة، كان آرثر كوستلر يراقب تحوُّلَ كل شيء إلى اللون الرمادي، كما لو أن مرضًا ينخر أصول باريس من جذورها[5]. الصحفي وكاتب القصة القصيرة ألبير كامو، القادم إلى المدينة من موطنه في الجزائر، انزوى في غرفة وأنصت إلى أصوات الشارع خارج نافذته، وتساءل باندهاش عن سبب وجوده هنا. كتب في دفتر يومياته في مارس عام 1940 يقول: «غريب وأجنبي، أعترف بأني أجد كل شيء غريبًا وأجنبيًا»[6]. وأضاف في تدوينة غير مؤرَّخة: «لا مستقبل»[7]. ولكنه لم يَدَعْ هذا المزاجَ يشلُّه عن العمل على مشروعاته الأدبية: رواية «الغريب» L'étranger، ومقالة طويلة بعنوان «أسطورة سيزيف» Le Mythe de Sisyphe، ومسرحية «كاليجولا». وهي الأعمال التي أطلق عليها «ثلاثية العبث»، لأنها تتناول جميعها انعدام معنى الوجود الإنساني أو عبثه، تيمةً بدت طبيعية خلال تلك الفترة.

في غضون ذلك، تم إرسال سارتر إلى محطة أرصاد جوية في بلدية بروماث بمنطقة الألزاس قرب الحدود الألمانية، فوجد نفسَه لا يفعل شيئًا سوى القراءة والكتابة. فبَيْن إرسال المناطيد والتحديق عبر المناظير، أو الجلوس في الثكنات مستمعًا إلى أصوات رفاقه الجنود ينثرها الهواء وهم يلعبون البينج بونج، نجح في العمل على مشروعاته لمدة تصل إلى اثنتي عشرة ساعة يوميًا[8]. داومَ على كتابة يومياته، كما كَتَبَ رسائل يومية طويلة، ومنها دفقات عاطفية حنونة لسيمون دي بوفوار، بعد أن بدأت رسائلهما تصل وعادا إلى التواصل. دَوَّن سارتر باختصار، وعلى عجل، ملاحظات تطورت لاحقًا إلى كتاب «الوجود والعدم»، كما أنتج المسوَّدات الأولى لثلاثيته الروائية «دروب الحرية». انتهى من المجلد الأول يوم 31 ديسمبر عام 1939، وبدأ على الفور في المجلد الثاني. كَتَبَ إلى بوفوار يقول: «إذا استمرت الحرب بهذا الإيقاع البطيء فسأنتهي من كتابة ثلاث روايات واثني عشر بحثًا فلسفيًا بحلول وقت السِّلْم»[9]. طلب منها راجيًا إرسال كتبه الآتية: سيرفانتس، الماركيز دو ساد، إدجار آلان بو، كافكا،

ديفو، كيركجارد، فلوبير، وأخيرًا رواية رادكليف هال Radclyffe Hall السُّحاقية «بئر الوحدة» The Well of Loneliness. أثار اهتمامه بهذه الرواية حكاياتُ بوفوار عن مغامراتها، بعد أن أخبرته بكل شيء تنفيذًا لاتفاقهما[10].

كان يمكن لسارتر قضاء وقته هكذا لسنوات، لولا أن عبارة «الحرب المضحكة» كانت آخر جملة في النُّكْتة. ففي مايو عام 1940، اجتاحت ألمانيا فجأةً هولندا وبلجيكا، ثم هاجمت فرنسا. جُرِحَ لوران بو الذي كان يقاتل على الجبهة، وتسلَّمَ صليب الحرب[11] Croix de guerre. وأما بول نيزان، صديق سارتر القديم الذي رافقه في العطلة الأخيرة، فقُتِلَ بالقرب من دونكيرك يوم 23 مايو، قبل وقت قصير من الإخلاء الكبير لقوات الحلفاء من هناك. ميرلوبونتي تمّ إرساله بوصفه ضابطَ مشاة إلى لونوي على الخط الأمامي. ولاحقًا، يستدعي ميرلوبونتي ليلة طويلة ظل يستمع فيها، هو ووحدته العسكرية، إلى نداءات استغاثة من ملازم ألماني أُصيب بالرصاص وعَلَقَ في الأسلاك الشائكة: «أيها الجنود الفرنسيون، أنقذوا رجلاً يموت». كان لديهم أوامر بعدم الذهاب لنجدته، لأن صرخات الاستغاثة قد تكون خديعة. في اليوم التالي وجدوه ميتًا على الأسلاك. ولن ينسى ميرلوبونتي منظر «الصدر الضيق الذي يكاد يغطيه الزي العسكري في برودة تقترب من درجة الصفر... الشعر الأشقر المغبَّر والأيدي الرقيقة»[12].

كان القتال جسورًا ولكنه قصير. فضَّلَ القادةُ العسكريون والسياسيون الفرنسيون- ولا تزال ذكريات الحرب العالمية الأولى هائجة في صدورهم- الاستسلامَ المبكر وتجنُّب خسارة عقيمة في الأرواح؛ وهي وجهة نظر عقلانية كغيرها من الحسابات العقلانية- على ما يبدو- في العهد النازي، تتدبر الكُلْفة النفسية. تراجعت وحدة ريمون آرون دون حتى رؤية الخصم، وانضمت إلى مجموعات المدنيين الفارّين على الطرق؛ ولأنه يهودي فهو يعرف الخطر الذي يجيئه من الألمان، فارتحل مسرعًا إلى بريطانيا، وهناك سيعمل أثناء الحرب صحفيًا لصالح القوات الفرنسية الحُرّة[13]. وأما ميرلوبونتي فنُقل إلى مستشفى عسكري في سانت إيريكس[14] Saint-Yrieix. وسارتر وقع في الأَسْر.

فقدت بوفوار اتصالها مع سارتر ثانيةً، ولم يعد لديها أي أخبار عنه أو عن غيره لفترة طويلة. انضمّتْ إلى المدنيين اللاجئين، الفارِّين جميعهم من الجنوب الغربي بلا هدف واضح سوى تجنُّب المتقدمين نحوهم من الشمال الشرقي. غادرتْ مع عائلة بيانكا بِنيِنفيلد في سيارة مكتظة بالناس والحقائب. دراجة مربوطة في مقدمة السيارة أعاقت

انتشار ضوء مصابيحها الأمامية، أثناء تحركها البطيء جدًا بحمولتها الزائدة على طريق مكتظ. وما إن خرجت السيارة من المدينة حتى افترقوا. استقلت بوفوار أتوبيسًا لتقيم مع أصدقاء لها في أُنجيه Angers عدة أسابيع[15]. عادت بعدها إلى باريس، كما فعل غيرها كثيرون، أقلّتْها شاحنةٌ ألمانية على سبيل المساعدة لمسافة من رحلة عودتها[16].

وجدت بوفوار المدينة عادية على نحو غريب، باستثناء تجوُّل الألمان في كل مكان، بعضهم يبدو متعجرِفًا، والبعض الآخر متحيِّرًا أو خجولاً. وحتى بعد مرور ستة أشهر، وعلى وجه التحديد في يناير عام 1941، دوَّنَ جان جينّو Jean Guéhenno في يومياته خلاصة مراقبته الأوضاع قائلاً: «أستطيع قراءة الإحراج على وجوه جنود قوات الاحتلال... فهم لا يعرفون ما يجب عليهم عمله في شوارع باريس أو مَن الذي عليهم مراقبته»[17]. استأنفت بوفوار عادتها في الكتابة على المقاهي، ولكنها اضطرت إلى التعوُّد على منظر جماعات من النازيين بزيِّهم العسكري يستمتعون بشرب القهوة والكونياك على موائد مجاورة لها[18].

بدأتْ أيضًا في التأقلم مع إحباطات صغيرة ومساومات صغيرة صارت ضرورية للباريسيين. فلكي تحافظ على وظيفتها معلِّمةً في المدرسة، اضطرت إلى توقيع وثيقة تفيد بأنها ليست يهودية ولا ماسونية. كان فعلاً «بغيضًا»، ولكنها اضطرت إليه. صار العثور على السلع من السوق السوداء أو الوقود للشتاء القادم شُغْلاً شاغلاً طيلة الوقت تقريبًا، بسبب تقلُّص الإمدادات إلى المدينة. وأي شخص لديه أصدقاء في الريف سيعتمد مُمْتنًا على صُرَرَ مواد غذائية طازجة تصله منهم، كما حدث مع بوفوار. وأحيانًا، يستغرق الأمر وقتًا طويلاً مع ذلك: الصُّرّة الأولى التي تلقتها بوفوار احتوت على قطعة لحم خنزير مَطْهوّ لذيذ، ترعى فيه الديدان. نفضت الديدان عنها واستنقذت ما أمكنها استنقاذه. فيما بعد، ابتكرت طرقًا لغسل اللحم كريه الرائحة في الخل، ثم طَهْوه لساعات مع أعشاب ذات نكهة حرِّيفة. غُرْفتها بلا تدفئة، فكانت تذهب إلى السرير مرتديةً سراويل التزلُّج وسترة صوفية، وأحيانًا تزاول التدريس في فصولها بالملابس نفسها. أخذت تضع على رأسها التوربان، لتحافظ على تسريحة شعرها، وقد وجدته مناسبًا لها. قالت في مذكراتها: «سعيتُ إلى البساطة في كل شيء»[19].

أحد التعديلات [التنازلات] الضرورية كان تَعلُّمها تحمُّل النصائح الأخلاقية البَلْهاء الصادرة كل يوم عن الحكومة المتعاونة مع الاحتلال، كالتذكير الدائم باحترام الله، وتوقير مبدأ العائلة، واتباع الفضائل التقليدية[20]. وهو ما عاد بها القَهْقَرَى إلى حديث «برجوازي» كرهته أيّما كُرْه في طفولتها، ولكنه هذه المرة مسنود بالتهديد بالعنف.

أفلم يكن حديثًا كهذا مسنودًا دائمًا بتهديدات خَفيّة بالعنف؟ جعلت هي وسارتر- فيما بعد- هذا المعتقَدَ مركزيًا في سياستهما: القيم البرجوازية التي تبدو رفيعة، لم تَحْظَ عندهما بأي ثقة أو قيمة أبدًا. وقد تعلّما هذا الموقف أثناء نظام حُكْمِ الهُرَاء الذي عاشته فرنسا المحتلة.

ظلت بوفوار لا تعرف ما إذا كان سارتر على قيد الحياة. وكي تُهَدِّئ نفسها (وتُدَفِّئ نفسَها)، بدأت في الخروج بعد ظهر كل يوم- وبعد انتهاء تدريسها أو كتابتها في الصباح- إلى المكتبة الوطنية أو مكتبة السوربون، حيث تشق طريقَها مع كتاب هيجل «فينومينولوجيا الروح». بَذْلُ المجهود في الانتباه المتواصل كان مريحًا، وكذلك كانت رؤية هيجل الجليلة لتقدُّم التاريخ البشري من خلال أطروحة التعاقب الحتمي، الفرضية ونقيضها، نحو التسامي في الروح المطلق. كانت تغادر المكتبة كل يوم بعد الظهر مفعمةً بإحساس فيّاض بأن كل الأشياء في مكانها الصائب؛ ويدوم شعورها لمدة خمس دقائق تقريبًا قبل أن يعكِّره واقع المدينة الحقير المنحط. ثم وجدت عند كيركجارد المزيد ليقدمه. فقرأته جيدًا: فيلسوف مضاد لهيجل، غير متوائم معه، مكروب قَلِق، وساخط عليه. قراءتها للفيلسوفين بالتزامن أثارت ارتباكها حتمًا، ولكنها منحتها ما تحتاجه بطريقة أو بأخرى، كما يفعل مزيج مناسب من مثيرات البهجة ومثيرات الكآبة. فمهّد الفيلسوفان كلاهما طريقها إلى روايتها «المدعوّة» أثناء تطويرها التدريجي لها. غدا الفيلسوفان كلاهما مصدرين رئيسيين لها وللوجودية بوجه عام: كيركجارد بإلحاحه على الحرية والاختيار، وهيجل برؤيته لمسار التاريخ وفق مقياس ملحمي يبتلع الأفراد[21].

في هذه الأثناء، وفي تريبه بإقليم راينلاند بالقرب من حدود لوكسمبورج، كان سارتر لا يزال على قيد الحياة وبحالة جيدة، مسجونًا في معسكر أسرى الحرب الستالاج Stalag 12D. بل استغرق في قراءة كتاب هيدجر العويص: «الكينونة والزمان». لبَّى كتاب هيدجر حاجة سارتر إلى السلوى والعزاء في عام 1938. ولكنه الآن، وأثناء قراءته له بطريقة أكثر تدقيقًا وبلا انقطاع، اكتشف فيه مصدر إلهام كامل لأمّة عانت من الهزيمة[22]. لقد نَمَتْ فلسفةُ هيدجر نسبيًا من جرَّاء شعور ألمانيا بالعار عام 1918، وها هي فلسفته تتحدث الآن إلى فرنسا الشاعرة بالعار بعد يونيو عام 1940. وإذ بينما يقرأه سارتر، اشتغل أيضًا بملاحظاته الفلسفية الخاصة، التي كانت تنمو وتتطور إلى كتاب. في إحدى رسائله القصيرة العديدة التي حاول إرسالها إلى بوفوار، بتاريخ 22 يوليو عام 1940، أضاف ملاحظة في ذيل الرسالة، هي: «لقد بدأتُ في كتابة بحث

ميتافيزيقي»[23]. سيصبح هذا البحث عمله الأكبر «الوجود والعدم». في ذلك اليوم الذي ذكر فيه هذا، تلقى سبع رسائل متراكمة من بوفوار أشعرته بالارتياح. ثم بدأت رسائله تصلها أيضًا، فعادا أخيرًا إلى التواصل. ثم هرب سارتر.

لم يكن هروبه عملية بطولية جسورة، بل هروبًا بسيطًا واحتياليًا. كان يعاني كثيرًا من مشكلات عينيه، بسبب القراءة والكتابة اللتين كان يستخدم لهما عينًا واحدة[24]. وأحيانًا، تُصاب كلتا عينيه لذلك بالتهاب، فيزاول الكتابة مغلق العينين، فكان خط يده يتجول على الصفحة حُرًّا. لكن عينيه أهدته فرصة الهروب. التمس راجيًا حاجة عينيه إلى العلاج فحصل على تصريح طبي لزيارة طبيب العيون خارج المعسكر. من المثير للدهشة أنْ سُمِحَ له بالخروج، وما إن ظهر له الطريق حتى ذهب ولم يعد[25].

والحق أن عيون سارتر أنقذت حياته عدة مرات. أولاها إعفاؤه من القتال على خط المواجهة، ثم أنقذته ثانيةً من معسكرات العمل النازية الإجبارية، وها هي الآن تمنحه تذكرة هروبه من الستالاج. وقد دفع ثمن هذه النعمة على المدى الطويل: إكستروبيا [انحراف العين الحاد] سَبَّبَتْ له درجة من التعب وصعوبة في التركيز، وربما أسهم هذا في نزوعه التدميري إلى مداواة نفسه بالعقاقير المنشطة والكحول في أوقات لاحقة.

ولكنه صار حُرًّا الآن. توجَّه رأسًا إلى باريس، فوصلها مسرورًا ومضطربًا في آنٍ معًا. فلعدة أشهر، اعتاد على ملازمة غيره من السجناء طوال النهار وطوال الليل، واكتشف مندهشًا أنه وجد العزاء والسلوى في معايشته حالة تضامن وتوحُّد مع رفاقه من بني البشر. لم يكن هناك صراع على مساحة شخصية في المعسكر. وكما كتب لاحقًا، كان جلده هو حدود المساحة التي يملكها، بل يحسُّ عندما ينام بذراع أو ساق شخص آخر تخترق حيِّزه. ولم يكن منزعجًا مع ذلك: فهؤلاء الآخرون غدوا جزءًا منه. لم يجد القرب الجسدي بمثل هذه السلاسة من قبل، فكان هذا بمنزلة الكشف والإلهام عنده. والآن في طريق عودته إلى باريس، وَجَدَ نفسَه نافرًا من لحظة العودة إلى هواجسه القديمة:

> في أول ليلة من ليالي الحرية، أشعرُ بأني غريب في مدينتي، لم أصل بعد إلى أصدقاء الأيام الخوالي، دفعتُ باب المقهى. وفجأةً، اعْترتني مشاعر الخوف، أو لعله شعور قريب من الخوف. لم يكن بمقدوري استيعاب كيف تُخفي هذه الأبنية الجاثمة المنتفخة كلَّ هذه الصحاري. كنتُ تائهًا؛ القِلّة التي تجلس للشراب بَدَتْ لي أبعد من النجوم. كل واحد منهم يستحوذ على حيِّز كبير من المقعد، جالسًا

> إلى مائدة رخامية كاملة... إذا كان يتعذر عليَّ التواصل مع هؤلاء البشر، المتلألئين بشكل مريح داخل حيِّز كل منهم المُتَرَوْحِن، فلأني لم يعد لي الحق في وضع يدي على كتف أحدهم أو فخذه، أو أن أنادي أحدهم قائلاً «غبي». لقد انضممتُ من جديد إلى المجتمع البرجوازي[26].

سيندر أن يحظى سارتر بالارتياح والهناءة مرة أخرى، كما كان وهو أسير حرب.

***

تهلَّلتْ بوفوار لفترة قصيرة عند رؤيتها سارتر، ثم لم تلبث أن انزعجت انزعاجًا واضحًا من طريقة حُكْمه على كل شيء تفعله للبقاء على قيد الحياة. بدأ يستجوبها: هل اشتريتِ شيئًا من السوق السوداء؟ فكانت تجيبه قائلةً: «بعض الشاي أحيانًا». ثم ما ورقة الإقرار تلك بأنك لستِ يهودية أو ماسونية؟ كان ينبغي ألّا تُوقِّعي عليها. لم يكشف ذلك لبوفوار عن شيء سوى الطريقة التي قضى بها سارتر حياته في المعسكر. كان يستمتع مع رفاقه بأخويّة تضامنية لا تموت، بينما تتلامس أفخاذهم وأكتافهم، أما الحياة في باريس فاختلفت: لم تعد بنفس «البرجوازية» التي كان يتخيلها، وكانت أصعب من الناحية النفسية. انتقدت بوفوار، على غير العادة، سارتر بشأن هذه النقطة في مذكراتها. ثم سرعان ما لانت عريكته. أظهر سعادته بأكْل مطبوخاتها المجلوبة من السوق السوداء، وتأقلم تأقلمًا ضروريًا لمواصلة العَيْش الطيب، بل نَشَرَ مطبوعات في ظل الرقابة النازية[27].

ولكنه أصرَّ بصلابة على أنه ما عاد إلا لعمل شيء. اجتمع باثني عشر صديقًا ونظموا مجموعة مقاومة جديدة تحت اسم «الاشتراكية والحرية» Socialisme et liberté، وكَتَبَ مانيفستو المجموعة. قضت المجموعة معظم وقتها في كتابة البيانات والمقالات الحماسية أو مناقشتها، ولكن حتى هذا النشاط اتسم بدرجة مخاطرة بما يكفي. فقد انتابهم خوف رهيب عندما فَقَدَ أحد الأعضاء- جان بُويون Jean Pouillon- حقيبة يد مليئة بمنشورات مُجَرَّمة وأوراق تحتوي على أسماء أعضاء المجموعة وعناوينهم. وجدوا أنفسَهم جميعًا في مواجهة احتمال الاعتقال والتعذيب والموت. ولحسن الحظ أن الشخص الذي عثر على الحقيبة سلَّمها لمكتب الممتلكات المفقودة[28]. التعارض الظاهر هنا- خطر تعذيب الجستابو المتعايش مع تقليد مدني لائق يمثله مكتب الممتلكات المفقودة- يضع أيدينا على غرابة الحياة في ظل الاحتلال.

ثم تعثرت المجموعة في النهاية، كما كتب سارتر فيما بعد، «لعدم معرفة ما يجب

عليها عمله»[29]. ولكن نشاط التشارك انطوى في حد ذاته على وَقْع إيجابي للروح المعنوية، كما حدث لمحاولات أخرى في المقاومة، حتى التي بَدَتْ منها طفولية أو بلا جدوى. فوُجِدَ الكثير من التشجيع في تمرُّدات مصغَّرة كالتي قام بها جون بولان Jean Paulhan – أحد أعضاء مجموعتهم – إذ كان يترك قصائد قصيرة مناهضة للتعاون مع الاحتلال وَقَّعها بأحرفه الأولى فقط، تحت موائد المقهى أو عند شبابيك مكتب البريد[30]. وقام غيره من الباريسيين بلفتات مماثلة، فمثلاً اكتشف الباريسيون أساليب لخَرْق حظر رفع الأعلام ثلاثية اللون في يوم الباستيل، فجمعوا بين الأحمر والأبيض والأزرق معًا، على وشاح ملوَّن أو بارتداء جاكيت أحمر مع شنطة يد زرقاء وقفازات بيضاء[31]. كل فِعْل مهما بدا صغيرًا مُهِمّ.

عاد ميرلوبونتي إلى باريس أيضًا، وأسَّس مجموعة مقاومة تُسمَّى «تحت البيادة»[32] Sous la botte، اندمجت لاحقًا بمجموعة سارتر[33]. تزوج ميرلوبونتي سوزان بيرت جوليبوا Suzanne Berthe Jolibois قرب نهاية عام 1940، وأنجبا ابنة، أسمياها اسمًا وطنيًا هو ماريان، مولودة فترة الاحتلال التي كانت بشير أملٍ في المستقبل أيضًا. كان يُدرِّس في ليسيه كارنو Lycée Carnot، ورغم أنشطته في المقاومة حَثَّ طلبته على توخِّي الحذر. وحين اكتشف ذات يوم أنهم أنزلوا بورتريه المارشال بيتان Marshal Pétain المعلَّق إجباريًا على الحائط، أمرهم بإعادته، لا بدافع أي حسٍّ تعاوني بل لحماية سلامتهم[34]. كانت الحياة اليومية تقتضي تحقيق هذا التوازن باستمرار بين الرضوخ والمقاومة، وكذلك بين النشاط العادي والواقع الأساسي غير العادي.

بل أَمْكَنَ الحصولُ على أجازات من الألمان: بوفوار وسارتر قاما بعدة رحلات بالدراجات في المنطقة «الحُرَّة» جنوب فرنسا، حيث كانت حكومة فيشي الألعوبة هي السلطة. أرسلا دراجاتهما أولاً، ثم تسلَّلا عابرَيْن الحدود من الغابات والحقول ليلاً يرافقهما دليل، ويرتدي ثلاثتهم ملابس سوداء. وبعد قضاء بضعة أسابيع يدوران بالدراجات حول طرق بروفانس، وزيارة كُتَّاب آخرين أملاً في ضَمِّهم إلى العمل لصالح المقاومة (ومنهم أندريه جيد André Gide وأندريه مالرو André Maltraux)، عَبَرا الحدود ثانيةً عائدَيْن، وقد أنعشهما طَعْمُ الحرية القليلة هذه. أقلُّ ما في هذه الرحلة وفرةُ الطعام في الجنوب، ولكنهما لم يستطيعا تحمّل شراء الكثير منه. وقد جعلهما نقص التغذية الجيدة ضعيفين واهني القوة مُعَرَّضين للحوادث. أفلت مِقْوَد الدراجة فجأةً من سارتر فتشقلب، واصطدمت بوفوار بدراجة أخرى، فسقطت على وجهها سقطة عنيفة نتج عنها وَرَمٌ في إحدى عينيها وفَقْدُ سِنٍّ من أسنانها. وبعدها بأسابيع،

وهي في باريس، ضغطت على بَثْرَة في ذقنها فبرزت منها شظيةٌ بيضاء صلبة. كانت كَسْرةً من سِنِّها انغرزت في لَحْم فكِّها[35].

ومرةً أخرى في باريس؛ من المهم أن تضع في حسبانك مدى خطورة المحتلين، وهو شيء يسيرٌ نسيانُه إذا لم تكن من بين أهدافهم المباشرة. كَتَبَ سارتر يقول إن الألمان «كانوا يتخلون عن مقاعدهم في المترو للسيدات العجائز، كما يظهرون مودتهم للأطفال فيقرصون خدودهم على سبيل التلطّف معهم». وأضاف ما هو أكثر من ذلك قائلاً: «ولا يذهبن بك الخيال إلى أن الفرنسيين أظهروا لهم مشاعر ازدراء حادّة»[36]؛ مع أنهم جازفوا بأعمال فَظَّة صغيرة متى استطاعوا إليها سبيلاً، حفاظًا على احترام الذات. دَوَّنَ جان جينو في يومياته مراتٍ تَعمَّدَ فيها عدمَ إعطاء الألمان الاتجاهات في الشارع حين يسألونه، أو يعطيها لهم بطريقة وقحة، على نحو لم يكن يفعله عادةً[37]. وقد لاحظ ميرلوبونتي على نفسه ما يعانيه من صعوبة في التغلب على قواعد اللياقة وحُسْن الخلق التي تعلمها في الطفولة، ولكنه أجبر نفسه أيضًا على أن يكون وقحًا على سبيل الواجب الوطني. وقد تطلب ذلك مجهودًا كبيرًا من شخص دمث الخلق بفطرته وذي تنشئة مهذَّبة كميرلوبونتي[38].

اليهود، وكل مَن يُظَنُّ به المشاركة في أنشطة المقاومة، كان لديهم حسٌّ أكثر كآبة بما يعنيه الاحتلال فعلاً؛ لكنهم حافظوا على مرحهم لفترة جدّ طويلة. ولمّا صدر قانون في يوم 29 مايو عام 1942 يُجْبِر اليهودَ على ارتداء النجمة الصفراء [على سبيل التمييز]، تجاهل الأمرَ العديدُ من أصدقاء سارتر وبوفوار من اليهود. كما تحدّوا أيضًا حظر ارتيادهم المطاعم والسينما والمكتبات وغيرها من الأماكن العامة. ومع كل إعلان عن قانون جديد، يدرك البعض أنه إشارة لهم بالفِرار متى استطاعوا إليه سبيلاً، عادةً إلى بريطانيا أو أمريكا عَبْر إسبانيا، ولكن بقي آخرون. بدا لهم التعايش مع الإهانات والتهديدات ممكنًا، حتى وإن لم يكن الأمر كذلك[39].

في أكثر الأوقات غير المتوقعة، قد تنفتح ثقوب مرعبة في نسيج الأشياء. وهو ما وصفه سارتر بحسّه السينمائي المعتاد:

> من الممكن أن تتصل تليفونيًا بصديق ذات يوم، سيرنُّ جرس التليفون وسيظل يرنُّ في الشقة الخاوية؛ ومن الممكن أن ترن جرس بابه ولن يأتي ليفتح، ثم إذا فتح لك البابَ حارسُ المجمع السكني مستطلعًا، ستتعثر بكرسيين متجاورين في رُدْهة الشقة وبين أرجلهما أعقاب سجائر ألمانية[40].

الحاصل فيما يكتب سارتر، كما لو أن أرصفة المدينة تنشقُّ من حين إلى آخر، فيخرج وحش ذو حراشف يسحب شخصًا إلى أسفل. وتُمسي المقاهي- المزدحمة دائمًا بوجوه مألوفة- مؤشرًا على الاختفاء أيضًا. كتبت بوفوار تقول إن فتاتين جذّابتين من روّاد مقهى فلور اختفتا فجأةً ذات يوم. ولم ترجعا. لم يكن يُطاق أبدًا رؤية مكانهما فارغًا. «وذلك على وجه الدقة عَدَمٌ»[41].

* * *

ظلت المقاهي، كمقهى الفلور، بؤرة الحياة الباريسية. المقاهي، منذ البداية، أفضل الأماكن للشعور بالدفء، ويقينًا أفضل من الفنادق المتناثرة، رخيصة الثمن، التي يعيش فيها كثيرون دون تدفئة أو مرافق طَبْخ مناسبة. وحتى بعد الحرب، في خمسينيات القرن العشرين، سيُدوّن الكاتب الأمريكي جيمس بُلْدوين James Baldwin هذه الملاحظة: «ما إن بدأتُ الإقامةَ في الفنادق الفرنسية حتى أدركتُ ضرورة المقاهي الفرنسية»[42]. غدت المقاهي أيضًا أماكن للحديث والمؤامرات الصغيرة ولإبقاء الذهن حيًّا منتعشًا. ولا ريب في أنها حكمت حياةَ بوفوار وسارتر الاجتماعية، فهي الأماكن التي يريان فيها المزيد من دوائر المعارف الجدد: شعراء، كُتّاب مسرح، صحفيين، فنانين من أمثال بابلو بيكاسو وألبرتو جاكوميتي، والكُتّاب الطليعيين من أمثال ميشيل ليريس Michel Leiris وريمون كونو Raymond Queneau وجان جينيه Jean Genet. وجينيه هذا لص وعاهر سابق، اكتسب شهرةً بوصفه كاتبًا، ذهب إلى سارتر ذات يوم في مقهى الفلور وقال له بكل بساطة: «بونجور»[43]. فكانت هذه العلاقة إحدى علاقات عديدة تشكلت بقوة على موائد المقاهي زمن الحرب.

سارتر وبوفوار قابلا ألبير كامو بالطريقة نفسها، في مسرح سارة برنار Théâtre Sarah-Bernhardt؛ قدَّم نفسَه لهما ذات يوم من أيام عام 1943 أثناء إجراء بروفات مسرحية سارتر «الذباب» Les Mouches. هو وسارتر يعرفان الكثير عن بعضهما البعض من قبل: كامو كتب سابقًا مراجعةً لرواية سارتر «الغثيان»، وسارتر انتهى لتوّه من الكتابة عن رواية كامو «الغريب». فتواصلا على الفور بشكل جيد[44]. قالت بوفوار فيما بعد إنها وسارتر وجدا كامو «ذا روح بسيطة مرحة»[45]، ولطيفًا وودودًا أثناء الحديث، وعاطفيًا إلى درجة جلوسه في الصقيع في الشارع، وقت الثانية صباحًا، يبثُّ لواعج حبِّه[46].

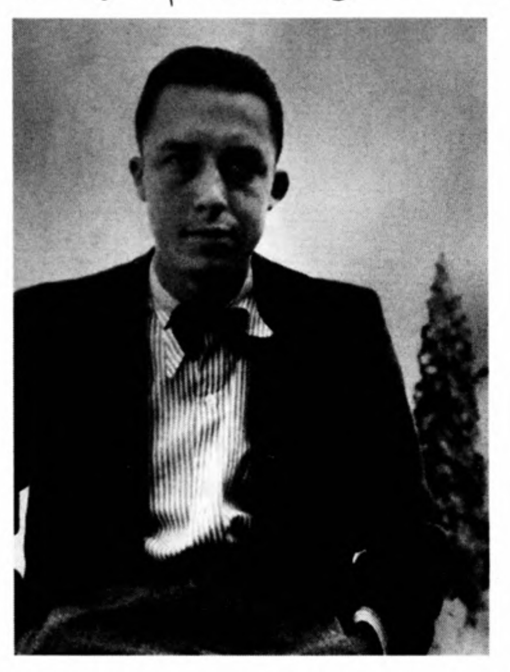
منذ قدوم كامو إلى باريس وحيدًا عام 1940، تنقل بين الجزائر وفرنسا مرات قليلة. كانت زوجته فرانسين لا تزال في الجزائر، عَلَقَتْ هناك حين استولت على الجزائر

قواتُ الحلفاء، في الوقت الذي كان فيه ألبير قريبًا من ليون يتلقى علاجًا لنوبة سلٍّ، يعاني منه طيلة حياته. كان قد انتهى لتوّه من «ثلاثية العبث» التي عمل عليها طوال ثلاثة أعوام سابقة؛ وتنطق ثلاثيتُها باضطراب تجربته بوصفه جزائريًا فرنسيًا، عالقًا بين بلدين، لا يشعر بأنه في وطنه في أي منهما. كما تعكس أعمال العبث الثلاثة تلك، تجربته الباكرة مع الفقر أيضًا: عائلة كامو لم تكن ذات يسار، ولكن وضعها غدا أسوأ بعد وفاة لوسيان، والد كامو، في العام الأول من الحرب العالمية الأولى. (جُنِّدَ في فوج جزائري، وأُرسل إلى معركة مرتديًا زيًّا استعماريًا متعدد الألوان يتكون من بنطلون أحمر وصدرية زرقاء لامعة، لا تلائم الظروف المُهْلِكة في شمال فرنسا[47]. ألبير، المولود يوم 7 نوفمبر 1913، كان عمره حينئذٍ أقل من عام. نشأ في شقة بائسة في الجزائر مع أخيه وأمه الصمَّاء التي لا تعرف القراءة ولا الكتابة، وجدّته لأمِّه العنيفة الطبع ولا تعرف القراءة ولا الكتابة.

وهكذا، بينما نشأ سارتر الشاب البرجوازي مفعمًا بأحلام التحقق في عالم الكتابة، وميرلوبونتي يتمتع بالسعادة لكونه محبوبًا دون قيد أو شرط، وبوفوار لديها كتبها وواجهات محلات الحلوى، نشأ كامو في عالم صمت وغياب. كانت عائلته بلا كهرباء ولا ماء شُرْب جاريًا ولا جرائد ولا كتبًا ولا راديو، مع قِلَّة الزوَّار في البيت، وانعدام الشعور بـ«عوالم الحياة» الأوسع لدى الآخرين[48]. اعتزم النجاة، فالتحق بالليسيه في الجزائر، ومنها بدأ حياته المهنية صحفيًا وكاتبًا، ولكن طفولته تركت بَصْمتَها عليه. المدخل الأول في يومياته الأولى، الذي كتبه حين كان في الثانية عشرة من عمره، احتوى على الملاحظة الآتية: «العَيْشُ لعدد محتوم من السنوات بدون مال، يكفي لخَلْق حساسية كاملة»[49].

واصل كامو قضاء معظم حياته في فرنسا، ولكنه أحسَّ دائمًا بأنه غريب فيها، تائه دون شمس البحر الأبيض المتوسط المتألقة البيضاء التي مثّلت التعويض الوحيد في بواكير حياته[50]. صارت الشمسُ شخصيةً في أدبه تقريبًا، ولا سيما في روايته الأولى «الغريب». تحكي الرواية عن جزائري فرنسي يُسمَّى ميرسو (اسمه الأول لم يُذْكَر أبدًا)، دخل في مواجهة على الشاطئ مع «عربي» يستخدم الخنجر ببراعة، اسمه لم يُذْكَر أبدًا. وميرسو الذي كان بحوزته مسدس صديق له، أطلق النار على العربي وهو شارد الذهن تقريبًا، وقد أعشى عينيه الضوءُ اللامع المنعكس من على سطح البحر ومن نصل السكين. اعْتُقِلَ، وبدأت إجراءات محاكمته، فقال للقاضي كلامًا مضطربًا مفاده أنه فعل فَعْلَته بسبب الشمس[51]. وكما يبدو، لم يقدِّم ميرسو دفاعًا عن نفسه بطريقة

مناسبة، ولم يكن محاميه بأفضل منه حالاً. وهو الأمر الذي حوَّلَ انتباه المحكمة عن واقعة القتل نفسها إلى حالة عدم تأنيب الضمير التي بدا عليها ميرسو بشكل واضح، بل الحق إلى عدم إبدائه ردّ فعل وجداني ملائم نحو أي شيء إطلاقًا، بما في ذلك وفاة والدته مؤخرًا. وجدته المحكمة مذنبًا، فحكمت عليه بالإعدام بالمقصلة: قتل بارد وغير إنساني كجريمة ميرسو سواء بسواء، ومع ذلك لم يُشِرْ أحد إلى القاضي. وتنتهي الرواية بميرسو في زنزانته ينتظر الموت. اعتراه خوفٌ، ولكنه وجد عزاء شاذًا كلما تطلع إلى السماء، فاتحًا نفسَه «على لامبالاة العالَم الحنونة»[52].



ألبير كامو في فلورنسا عام 1935؛ (Tallandier / Bridgeman).

قد يبدو غريبًا أن الرجل الذي وصفته بوفوار بالدفء ولُطْف الحديث والعاطفية الفيَّاضة استطاع الكتابة بشكل جيد عن رجل خاوي الوجدان، أو على الأقل لم يعبِّر عن أحاسيسه بالأساليب التي يتوقعها المجتمع. وليس من العسير الوقوع على أسباب محتملة في خلفية كامو: وفاة والده التي لا معنى لها، مرضه المهدِّد لحياته بشكل متكرر، صمت عائلته كلها وانفصالها. ومع ذلك، تلتقط الرواية شيئًا من تجربة زمن الحرب الفرنسية بوجه عام: فمرةً أخرى، ثمة ما يبدو أنه سطح رقيق لطيف تتربَّصُ الهاويةُ من تحته.

في العام نفسه الذي نُشِرَتْ فيه رواية «الغريب»، عام 1942، مضى كامو بأفكاره إلى آماد أبعد في كُتيِّبه «أسطورة سيزيف». وهو كتيب قصير جدًا، وكان سيكون أطول

لو لم يوافق على حذف فصل عن فرانز كافكا لأن الرقابة لن تقبل مادةً عن يهودي. تعلَّم كامو- كما تعلَّم سارتر وغيره كثيرون- تقديم تنازلات. سيعلِّق كامو- لاحقًا في تصدير الترجمة الإنجليزية المنشورة عام 1955 - فيقول إن كتيب «أسطورة سيزيف»، أثناء عمله عليه وقت الهزيمة الفرنسية، مدين بالكثير لاكتشافه بأنه «حتى في حدود العدمية من الممكن إيجاد وسائل تَجاوزِ العدمية»[53].

يشير عنوان الكتاب إلى قصة من «أوديسة» هوميروس. سيزيف الملك الذي تحدَّى الآلهة بغطرسة، عاقبته الآلهة بأن يرفع إلى الأبد صخرةً إلى أعلى تلٍّ. وفي كل مرة تقترب فيها الصخرة من قمة التل تنزلق من بين يديه متدحرجةً إلى أسفل، فيضطر إلى النزول إلى أسفل حتى يبدأ في رَفْعها من جديد[54]. يتساءل كامو: إذا تَكشَّفَ لنا عدم جدوى الحياة كعمل سيزيف، فكيف نردُّ أو نستجيب؟

وكما فعل سارتر في روايته «الغثيان»، يشير كامو إلى أننا في الأعم الأغلب لا نرى المشكلة الجوهرية في الحياة، لأننا لا نتوقف كي نفكر فيها. فنحن نستيقظ، ونذهب إلى العمل، ونأكل ونعود إلى البيت وننام، وهكذا كل يوم. ولكن يحدث أحيانًا انهيار مفاجئ، كلحظة تشاندوس Chandos التي يتجاوز فيها انتصاراته وينشأ السؤال عن الغرض. في لحظات كهذه اللحظة، نجرِّب «السَّأم المشوب بالدهشة»[55]، إذ نواجه السؤال الأكثر جوهريةً من كل الأسئلة: لماذا على وجه التحديد نستمر في الحياة؟[56].

تلك هي تنويعة كامو، بطريقة ما، على سؤال الكينونة عند هيدجر. اعتقد هيدجر أن طبيعة الوجود العَيْني الإشكالية تلوح أمامنا عندما تنكسر مطرقة؛ ويعتقد كامو أن انهيارات أساسية مماثلة في المشروعات اليومية تسمح لنا بأن نسأل السؤال الأكبر في الحياة. واعتقد كامو- شأن هيدجر- أن الإجابة تتخذ شكل قرار بدلاً من الكلام المُرْسَل: طبقًا لكامو، يجب أن نقرر ما إذا كنا سنقلع عن الاستمرار أم نستمر. فإذا كنا سنستمر فيجب أن يقوم استمرارنا على أساس تقبُّل عدم وجود معنى مطلق لما نفعله. ويختم كامو كُتيبه باستئناف سيزيف مهمته استئنافًا أبديًا مستسلمًا لعبثية المهمة. ومن ثم: «يجب على المرء تصوُّر أن سيزيف سعيد»[57].

لم يأتِ التأثير الرئيسي في كامو هنا من هيدجر، بل من كيركجارد، ولا سيما من كُتَيِّبه المنشور عام 1843 «خوف ورَعْدة». ففيه يوظف كيركجارد قصةً أيضًا لإلقاء الضوء على «العبث»: اختار كيركجارد حكاية في الكتاب المقدس يأمر فيها الله إبراهيم أن يضحي بابنه المحبوب إسحق[58] بدلاً من التضحية بماعز أو خروف كالمعتاد حينذاك. وعلى ما يبدو تفاجَأ الله بأن إبراهيم يسافر إلى محلِّ التضحية بإسحق دون تذمر أو

شكوى. ثم في اللحظة الأخيرة، يُعْفيه الله من التضحية بابنه ويعود إبراهيم وإسحق إلى البيت. لم يكن ما أذهلَ كيركجارد طاعةُ الأمر ولا إيقاف التنفيذ، بل تمكُّن إبراهيم وإسحاق من إعادة العلاقة بينهما إلى سابق عَهْدِها. فقد اضْطُرّا إلى الخروج تمامًا من عالم البشرية والحماية الأبوية المعروفة، ثم بطريقة ما استمر إبراهيم مطمئنًا إلى حبِّه لابنه. طبقًا لكيركجارد، تُبيِّن القصة أن علينا القيام بوَثْبة مستحيلة من هذا النوع كي نستمر في الحياة بعد تكشُّف الصدوع فيها. وكما يقول كيركجارد، «أَسْلَمَ إبراهيمُ كلَّ شيء بلا حدود، ثم استردَّ كلَّ شيء بقوة العبث»[59]. هذا ما اعتقد كامو أن قرّاءه المعاصرين يحتاجون إلى فِعْله، لكن دون أي تدخُّل من الله. هنا أيضًا، نستطيع رؤية الروابط بالحياة في فرنسا المحتلة. فكل شيء تمّ التنازل عنه، كل شيء فُقِدَ، ومع ذلك يبدو أن كل شيء لا يزال يوجد. لقد فقدتَ المعنى. فكيف يمكنك الحياة بلا معنى؟ الإجابة التي قدّمها كيركجارد وكامو، كلاهما، تشبه شعارًا في ملصق بريطاني لرفع الروح المعنوية: حافِظْ على رباطة الجأش واستمرْ.

* * *

حظيت «عبثيات» كامو برواج شعبي دائم، وإن كانت عبثيته الثالثة، مسرحية «كاليجولا»، أقل شهرة اليوم: مسرحية تستعيد بطريقة إبداعية قصة إمبراطور منحرف من القرن الأول، سويتونيوس Suetonius، بوصفها دراسة حالة في الحرية واللامعنى مدفوعة إلى حدودها القصوى. بقيت رواية «الغريب» وكُتيِّب «أسطورة سيزيف» الأكثر مبيعًا، لأنهما يجتذبان أجيالاً لاحقة من القرّاء، ومنهم أولئك الذين يحاولون فكّ ألغاز اللاشيء، وهي تجربة أشد على النفس من تجربة مشاعر السخط في الضواحي. وكنتُ من أفراد تلك الفئة عندما قرأتهما لأول مرة؛ تقريبًا في الوقت الذي قرأتُ فيه رواية سارتر «الغثيان»، وتلقيتُ الأعمال الثلاثة بالروح نفسها، وإن جرَّبتُ اضطراب روكنتان القلِق أكثر بكثير مما جرَّبتُ خواء ميرسو البارد.

ما لم أكن على وعي به أن فروقًا فلسفية مهمة فصلت بين أعمال كامو وسارتر. فرغم حبِّ سارتر وبوفوار لشخص كامو، لم يتقبلا رؤيته العبثية. فالحياة عندهما ليست عبثًا، حتى عند رؤيتها وفق معيار كوني، ولا شيء يمكن كَسْبُه بقَوْلِه. الحياة عندهما مفعمة بالمعنى الحقيقي، ولكن هذا المعنى يظهر لكل واحد منّا بطرق مختلفة.

وكما قال سارتر في مراجعته عام 1943 لرواية «الغريب»، تُبيِّنُ المبادئ الفينومينولوجية الأساسية أن التجربة تأتي إلينا محمَّلة بالمعنى حقًا. سوناتا البيانو هي استحضار حزين [سوداوي] للحنين. وحين أرى مباراة كرة قدم فإني أراها بوصفها

مباراة كرة قدم، لا بوصفها مشهدًا بلا معنى يركض فيه عدد من الناس وهم يتناوبون بأقدامهم شيئًا مستديرًا. فإذا كان المشهد الأخير هو ما أراه فلستُ أشاهد صورة أكثر جوهرية وأصالة لمباراة كرة قدم؛ بل أفشل في مشاهدتها كما ينبغي أن تُشاهَد مباراة كرة قدم.

عرف سارتر حق المعرفة أننا قد نفقد معنى الأشياء. إذا أزعجني أداء فريقي بقدر كافٍ، أو مررتُ بأزمة في إدراكي للعالَم بوجه عام، فلربما أُحدِّق يائسًا في اللاعبين كما لو أنهم فعلاً مجموعة أناس يركضون بشكل عشوائي. لحظات كثيرة كهذه تحدث في رواية «الغثيان»، عندما يجد روكنتان نفسَه منذهلاً متحيِّرًا من مقبض باب أو كوب بيرة. لكن صدوعًا من هذا النوع تكشف- عند سارتر على عكس كامو- عن حالة مَرَضيّة: هي أشكالُ قصديةٍ قاصرة؛ ولا تُلْمِح إلى حقيقة أكبر. لذا، كتب سارتر في مراجعته لرواية «الغريب» أن كامو «يزعم تقديم تجربة خام، ولكنه يُصفِّيها بمكر من كل الروابط ذات المعنى التي هي جزء من التجربة». ويقول سارتر إن كامو تأثر غاية التأثر بديفيد هيوم David Hume، الذي «أعلن أن كل ما أمكنه العثور عليه في التجربة ليس سوى انطباعات معزولة»[60]. يؤمن سارتر بأن الحياة لا تبدو بلا معنى إلا عند انحراف شيء عن صراطه المستقيم.

طبقًا لسارتر، الفرد المُتَنبِّه اليقظ ليس روكنتان الذي يركز انتباهه على الأشياء في المقاهي والحدائق، كلا وليس هو سيزيف الذي يرفع الحجر إلى أعلى قمة التل مبتهجًا بهجةَ توم سوير Tom Sawyer الزائفة وهو يُبيِّض سياجًا، وإنما هو الشخص الذي يقوم بفِعْل له معنى، مفعمًا بالثقة في أنه يعنى شيئًا. ذلكم هو الشخص الحُرُّ حق الحرية.

* * *

الحرية هي الموضوع الكبير في فلسفة سارتر، في المقام الأول- وليس هذا مصادفةً- أثناء الفترة التي لم تكن فيها فرنسا حُرّة. وهي الموضوع الرئيسي في كل ما كتبه سارتر بعدئذٍ تقريبًا: «الذباب» (المسرحيّة التي كانت تجري بروفاتها حين قابل كامو)، ثلاثية «دروب الحرية» الروائية، العديد من مقالاته ومحاضراته، وقبل كل هذا جميعًا تحفته الرائعة «الوجود والعدم»: الكتاب الذي طوَّره من ملاحظاته المدوّنة على مدى سنوات، ثم نشره في يونيو عام 1943. ألا وإنه لأمر غير عادي أن يظهر مجلد من 665 صفحة عن الحرية أساسًا في مَغْمَغة نظام حكم قمعي من دون أن يهتز طرف الرقابة، ولكن ذلك ما حدث. لعل عنوان الكتاب جعلهم يعرضون عن التفتيش الأدق فيه.

بدا عنوان الكتاب كما لو كان علامة موافقة على كتاب هيدجر «الكينونة والزمان»، فكتاب سارتر «الوجود والعدم» يقاربه في الحجم (المُراجِع الأمريكي ويليام باريت William Barrett يصف النسخة المنشورة التي تقارب 700 صفحة بأنها «مسوّدة أولى لكتاب جيد من 300 صفحة»[61]). ومع ذلك، كتاب سارتر ثري وتحفيزي بوجه عام. فهو يجمع قراءاته لهوسرل وهيدجر وهيجل وكيركجارد إلى ثروة من الحكايات والأمثلة، القائمة غالبًا على أحداث واقعية شاركت فيها سيمون دي بوفوار وأولجا كوساكيوفيتش وغيرهما. تنتاب الكتابَ حالةُ باريس زمن الحرب فتلاحقه في كل موضع: مجموعة مشاهد مصغّرة في البارات والمقاهي، وكذلك في الساحات والحدائق الباريسية، وعلى سلالم الفنادق الرخيصة. الجوُّ العام الغالب على الكتاب جوُّ التوتر أو الرغبة أو فقدان الثقة بين الناس. والكثير من الأحداث الرئيسية فيه، يناسبها أن تكون مشاهد من أفلام النوار noir film أو أفلام الموجة الجديدة.

يشترك كتاب «الوجود والعدم» في شيء آخر مع كتاب «الكينونة والزمان»، ألا وهو عدم الاكتمال. فكلا العملين ينتهيان باحتمال وجود جزء ثانٍ يستكمل جدال الكتاب. يَعِدُ هيدجر بأنه سيبرهن على نقطته النهائية، ألا وهي أن معنى الكينونة هو الزمان. ويَعِدُ سارتر بتقديم أساس للأخلاق الوجودية. ولا واحد منهما وَفّى بوعده. فما نجده في «الوجود والعدم» فحصٌ موسَّع للحرية الإنسانية يقوم على أساس رؤية بسيطة. يقول سارتر إن الحرية تُرْعِبُنا، ولكننا لا نستطيع التملص منها أو الهرب، لأننا نحن الحرية.

ولإيضاح هذا، بدأ سارتر بتقسيم كل الوجود إلى عالَمين. الأول هو عالم «الوجود لذاته» pour-soi أو for-itself، ولا تُعَرِّفه سوى حقيقة أنه حُرٌّ. ذلكم هو عالَمنا: فهو يكون حيث يوجد وعي بشري. أما العالَم الآخر فهو عالَم «الوجود في ذاته» en-soi أو in-itself، وهو يكون حيث نعثر على كل شيء آخر: صخور، سكاكين، رصاص، سيارات، جذور الشجر. (لا يقول سارتر شيئًا عن الحيوانات الأخرى، ولكنها تبدو بوجه عام أيضًا- من الإسفنج إلى الشمبانزي- داخل هذه المجموعة). فهذه الكائنات بلا قرارات تتخذها: كل ما يجب عليها فِعْله هو أن تكون نفسَها.

«الوجود لذاته» و«الوجود في ذاته» عند سارتر يتعارضان تعارض المادة واللامادة. كتب هيدجر عن الدازاين بوصفه على الأقل نوعًا من الكينونة، أما «الوجود لذاته» عند سارتر فليس وجودًا بالمرة. إنه «عَدَمٌ»[62]، ثقب شبيه بالفراغ في العالَم. يصف جابرييل مارسيل العدمَ عند سارتر- وصفًا لا يُنسى- بأنه «جَيْبٌ هوائي»[63] في وسط الوجود. ومع ذلك، فهو عَدَمٌ نَشِطٌ ومتميز: نوع من العدم الذي يخرج ويلعب كرة قدم.

إن تصور عَدَم متميز يبدو أمرًا شاذًا، ولكن سارتر يشرح ذلك بقصة من الحياة على مقهى في باريس. يقول سارتر فلْنتخيَّل أني ضربتُ موعدًا لمقابلة صديقي بيير على مقهى بعينه عند الساعة الرابعة، وأني وصلتُ متأخرًا خمس عشرة دقيقة ونظرتُ حولي متسائلاً بقلق: هل بيير لا يزال هنا؟ أدركُ مِن حولي الكثير مِن الأشياء الأخرى: زبائن، موائد، مرايا، إضاءة، جوّ المقهى المُغبَّش بالدخان، صوت قعقعة الأواني، جلبة همهمات عامة. ولكن لا يوجد بيير. وتلك الأشياء الأخرى تشكل مجالاً يُدوِّي في مواجهته صوتٌ عالٍ صريح: غيابُ بيير[64]. وقد نفكر الآن في هاتين الفتاتين اللتين اختفتا من مقهى فلور: غيابُهما أبلغ وأسطع من وجودهما المعتاد قبل ذلك.

ويقدم سارتر أمثلة أخفّ أيضًا: أنظرُ في محفظتي وأرى بداخلها 1300 فرنك. وهذا يبدو إيجابيًا. لكني إذا كنتُ أتوقع أن أجد 1500 فرنك، فما يلوح لي من المحفظة هو عدم وجود الـ 200 فرنك[65]. وثمة نكتة لطيفة، محوَّرة عن حكاية قديمة في فيلم نَيْنوشكا Ninotchka للمخرج إرنست لوبيتش Ernst Lubitsch، توضِّح هذه النقطة. (مع الاعتذار للمُحوِّر الذي لم أتمكن من تَقصّيه). جان بول سارتر يدخل إلى مقهى، فيسأله الجرسون عمّا يود أن يشربه. يجيب سارتر: «أريد كوبًا من القهوة بالسكر، ولكن بلا كريمة». ينصرف الجرسون ثم يعود معتذرًا: «آسف أستاذ سارتر، كل ما لدينا بلا كريمة. فماذا عن قهوة بلا حليب؟»[66]. تقوم النكتة على فكرة أن غياب الكريمة وغياب الحليب هما سلبان واضحان، كما أن الكريمة والحليب هما إيجابان واضحان.

ألا وإنها لَفكرة غريبة؛ لكن ما يهدف إليه سارتر هو بنية القصدية الهوسرلية، التي تُعرِّف الوعيَ بأنه «عَنّية aboutness» تفتقر إلى قَوام[67]. إن وَعْيَ هو ملكي على وجه التخصيص، ولكنه بلا كيان حقيقي: فهو ليس شيئًا سوى نزوعه إلى الأشياء أو الإشارة إليها. وإذا فكرتُ في نفسي متحقِّقًا، فبدا أني أرى كتلة صفات صلبة وسمات شخصية وميولاً ومحدِّدات وآثارًا قديمة من جروح ماضية، إلخ، وكل ما يُثبِّتني إلى هُويَّة، فإني أَغفلُ عن أنه ما من شيء من هذه الأشياء يمكنه تحديدي أو تعريفي إطلاقًا. ويقول سارتر إنه عند قَلْب عبارة ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود»، نكون في الحقيقة أمام: «أنا لا شيء إذن أنا حُرٌّ»[68].

وما من عجب في أن هذه الحرية الجذرية تجعل الناس متوترين قلِقين. فمن الصعب على المرء التفكير في نفسه بوصفه حُرًّا، ولكن سارتر يقطع شوطًا أبعد فيقول إني حرفيًا لستُ شيئًا سوى ما أُقرِّرُ أن أكونه. ويعني تحقيقُ مستطاع حريتي السقوطَ فيما أسماه هيدجر وكيركجارد، كلاهما، «القلق» anxiety أو بالألمانية Angst أو بالفرنسية

angoisse. وليس القلق خوفًا من شيء بعينه، بل هو قلق شامل من نفس المرء أو وجوده العَيْني. ويستعير سارتر صورة كيركجارد عن «الدَوْخة والدُوار»: عندما أنظرُ من على شفا جُرُف هارٍ وأشعرُ بدُوار، يتخذ الأمر صورة شعور سقيم بأني- قَسْرًا ولسبب غير مفهوم- ربما أقذف نفسي من على الحافة. كلما زادت حريتي في الحركة، غدا هذا القلق أسوأ[69].

من الناحية النظرية، إذا ربطني شخص بالحبال- بطريقة آمنة- إلى جوار الحافة فسيتلاشى شعوري بالدُوار، لأني أعرف أني لا أستطيع قذف نفسي، لذا أسترخي متحرِّرًا من تَوتُّري. وإذا حاولنا القيام بحيلة مماثلة إزاء القلق من الحياة بوجه عام، فسيبدو كل شيء أيسر كثيرًا. ولكن هذا مستحيل؛ لأنه مهما كانت القرارات التي أتخذها فلا يمكن أن تعصمني، كما تعصمني الحبال. ويضرب سارتر مثلاً بمُدْمن القِمار الذي قرر منذ فترة ألا يستسلم لهذا الإدمان. ولكن هذا الرجل إذا وجد نفسَه قريبًا من كازينو وشعر بقوة الإغراء الجاذبة، فعليه أن يجدِّد قراره مرةً أخرى. فهو لا يمكنه الاكتفاء بالإحالة إلى قراره الأصلي [الأول][70]. وقد أَختارُ اتباع بعض التوجيهات العامة في حياتي، ولكني لا أستطيع إلزام نفسي بالسلوك وفقها أو إجبار نفسي على الالتزام بها.

لتجنُّب هذه المشكلة، يحاول معظمنا تحويل قراراته على المدى البعيد إلى نوع من القيود في العالَم الواقعي [قيود واقعية]. يضرب سارتر هنا مثلاً بجرس المُنبِّه: ينطلق الجرس، فأنتفض من على سريري كما لو أنه لا خيار عندي سوى طاعته، بدلاً من التفكير بحُريَّة فيما إذا كنتُ أريد النهوض حقًا أم لا[71]. فكرةٌ مماثلة تكمن وراء أحدث تطبيقات برمجيات الكمبيوتر التي تمنعك- بلا حول ولا قوة منك- عن مشاهدة فيديوهات القطط والجِراء حين تفضِّل الاستمرار في العمل. فأنت تُثبِّتها إما للحدِّ من وقتك على مواقع معينة أو لمنعك عن الإنترنت تمامًا. ويا لها من مفارقة أن أكثر هذه البرامج شعبيةً يُسمَّى «حرية».

تعمل كل هذه الحيل عملها، لأنها تسمح لنا بالتظاهر بأننا لسنا أحرارًا. ونحن نعرف حق المعرفة أن بمستطاعنا دائمًا إعادة ضبط المُنبِّه أو تعطيل البرنامج عن العمل، ولكننا نُرَتِّبُ أمورنا على نحو لا يبدو معه هذا الخيارُ متاحًا بسهولة. وإذا لم نلجأ إلى حِيل من هذا النوع، فسنضطر في كل لحظة إلى التعامل مع مدى حريتنا الهائل بأكمله، وهذا من شأنه جَعْل الحياة صعبة للغاية. لذا، يبقى معظمنا واقعًا في شَرَك طرق خفية طوال اليوم. ويضرب سارتر أمثلة على هذا: «عندي موعد هذا المساء مع بيير. يجب ألا أنسى الردّ على سيمون. لم يعد لدي الحق في حجب الحقيقة عن كلود». تعني عباراتٌ من هذا القبيل أننا محصورون بها، وإن كانت- عند سارتر- «توقعات» من اختياراتي.

إنها، بانعطافه المُدَوِّخ الكبير في الصياغة، «قضبانٌ كثيرة تحرسني من الكَرْب»[72].

ولإيضاح أن طرق التظاهر هذه مضفورة على نحو عميق في الحياة اليومية، يصف سارتر أحد جرسونات المقاهي: جرسون باريسي ماهر، يتحرك مُنْسلاً بخِفّة بين الموائد بطريقة يحفظ بها توازن الصينية في يده، «فيجعلها في حالة توازن غير مستقر بشكل دائم، ومختل بشكل دائم، يضبطه في كل مرة بحركة خفيفة بارعة من ذراعه ويده». وبوصفه إنسانًا فهو وجود «لِذَاته» حُرٌّ مثلي، ولكنه يتحرك كما لو كان آلةً مصمَّمة تصميمًا رائعًا، فيلعب دورًا أو لعبة محددة سلفًا. ما اللعبة التي يلعبها؟ «لسنا بحاجة إلى مراقبته طويلاً حتى نتمكن من شرحها: إنه يلعب دور كَوْنه جرسونًا في مقهى»[73]. وهو يؤدي دوره بكفاءة ككفاءة اللص في قصة الأب براون[74] Father Brown لجلبرت كايت تشيسترتون G. K. Chesterton، المعنونة بـ«القدم الشاذة» The Queer Feet، الذي ينساب بخِفّة دون أن يلمحه أحد في نادي النبلاء بحركة كحركة الجرسون حين يجتمع أعضاء النادي، ولكنه وسط الجرسونات يسلك سلوك عضو في النادي[75]. الجرسون الذي يلعب دور جرسون يؤدي أفعاله برشاقة فيكون التأثير الناتج كتأثير تتابع العلامات الموسيقية في أغنية الجاز الزنجية في رواية «الغثيان»: ضروري ضرورة مطلقة. الجرسون يحاول أن يكون عملاً فنيًا يُسمَّى «جرسون»، وهو في الحقيقة مثلنا، إنسان حُرٌّ غير معصوم، ممكنٌ عَرَضيًا contingent. فإذا أنكر حريته يقع في ما يسميه سارتر «خداع النفس» mauvaise foi أو «الإيمان الفاسد»[76] bad faith. ولا شيء غير عادي في هذا: فأكثرنا يكون في حالة خداع نفسي معظم الوقت، لأن الحياة بهذه الطريقة تكون قابلةً للعَيْش.

معظم خداع النفس غير مؤذٍ، ولكن من الممكن أن تكون له عواقب شنيعة. في القصة القصيرة «طفولة زعيم» L'enfance d'un chef، التي كتبها سارتر عام 1938، يمتحن شخصيةَ لوسيان الذي يدعم هُويَّته بوصفه معاديًا للسامية، أساسًا كي يكون شيئًا. ينتابه السرور حين يسمع شخصًا آخر يقول عنه: «لوسيان لا يمكن أن يدعم اليهود»[77]. ويمنحه هذا وهمًا بأنه بكل بساطة الطريقة التي هو عليها. خداع النفس، هاهنا، يصنع كيانًا من اللاكيان. يمضي سارتر بهذه الفكرة إلى أشواط أبعد في كتابه «تأملات في المسألة اليهودية» Reflexions sur la question juive (المترجَم إلى «معاداة السامية واليهود» Anti-Semite and Jew)، الذي بدأ في كتابته عام 1944 ونشره في عام 1946. لا يقول سارتر بأن كل معاداة السامية خداع للنفس (وهي فرضية سيصعب الدفاع عنها)، بل يوظف فكرة خداع النفس لعَقْد علاقة بين شيئين لم يهتم أحد بالصلة بينهما على هذا النحو الدقيق: الخوف من الحرية، والمَيْل إلى لَوْم الآخرين

وشَيْطنتهم.

فيما يرى سارتر، نحن نكشف عن خداع النفس متى صوَّرنا أنفسنا في صورة مخلوقات بليدة سلبية بسبب عِرْقنا أو طبقتنا أو مهنتنا أو تاريخنا أو أمتنا أو عائلتنا أو مجموع صفاتنا الموروثة أو تأثيرات الطفولة أو الأحداث أو حتى الدوافع الخفية في وعينا الباطن التي نزعم أنها خارج سيطرتنا[78]. ولا أيّ عاملٍ من هذه العوامل غير مهم، فسارتر يعترف بأن الطبقة والعِرْق، على وجه الخصوص، عاملان قَسْريان حقًا في حياة الناس، بل ستضيف سيمون دي بوفوار إليهما الجندر. ولا يعني سارتر أن المجموعات المتميزة لها حق التوجيه الإلزامي للفقراء والمطحونين بشأن ضرورة «تحمُّلهم مسؤولية» أنفسهم. فهذه قراءة مغلوطة شنيعة لنقطة سارتر، ذلك أن تعاطفه في أي مواجهة يكون دومًا مع الطرف الأكثر اضطهادًا. لكن بالنسبة إلى كلٍّ منّا- وبالنسبة لي- أن تكون في حالة إيمان صحيح good faith [وهو هنا عكس الإيمان الفاسد أو خداع النفس] معناه عدم التماس أعذار لنفسي. فنحن لا نستطيع قول الآتي (ولْنقتبس أمثلة أخرى من محاضرة سارتر عام 1945): «لم أعِشْ حبًّا كبيرًا أو صداقة كبيرة لأني لم أقابل رجلاً أو امرأة يستحق أيٌّ منهما ذلك؛ ولم أكتب أي كتب جيدة لعدم وجود وقت عندي لفِعْل ذلك»[79]. نحن نقول أشياء من هذا القبيل طيلة الوقت، ولكننا نكون في حالة خداع نفسي متى فعلنا ذلك.

ولا يعني هذا أني أقوم بخيارات في مجال مفتوح تمامًا أو فارغ. فأنا دائمًا في «موقف» قائم سلفًا، يجب أن أتصرف ضمن حدوده. أنا أحتاج فعليًا إلى هذه «المواقف» أو ما يسميه سارتر «الوقائعية»، كي أتصرف بطريقة ذات جدوى[80]. وبدون هذه المواقف لن تعدو حريتي أن تكون حرية شخص يطفو في فضاء، حرية غير مُرْضية: قفزة الواثب الذي يثب وثبة عظيمة إلى أعلى- لا لشيء سوى أن يهيم في انعدام الجاذبية- هي قفزة بلا مقابل. فالحرية لا تعني حركة غير مقيَّدة تمامًا، ومن المؤكد لا تعني التصرف بعشوائية. ويحدث في كثير من الأحيان أن نخطئ في تقدير الأمور الحقيقية التي تُمكّننا من أن نكون أحرارًا- السياق، المعنى، الوقائعية، الموقف، الاتجاه العام في حياتنا- فنتجه إلى أشياء تحدِّدنا وتسلب حريتنا. ولا يمكن أن نكون أحرارًا بالمعنى الحقيقي للحرية إلا بكل هذه الأمور مجتمعةً.

يمضي سارتر بحجّته إلى نهايتها القصوى فيؤكد أنه حتى الحرب أو السجن أو احتمال موت وشيك لا يمكنها أن تسلب حريتي الوجودية. فهي تشكّل جميعُها جزءًا من «موقفي»، وربما يكون هذا الموقف في حدّه الأقصى ولا يُطاق[81]، ولكنه هو الذي يُقدِّم سياقًا لأي اختيار أختار فِعْله بعدئذٍ. فإذا كنتُ على وشك الموت، أستطيع أن أقرِّر

كيف أواجه هذا الموت. وهنا، يُحيي سارتر من جديد فكرة رواقية قديمة، ألا وهي أني قد لا أختار ما يحدث لي ولكني أستطيع اختيار ما سأفعله معه، إن جاز الحديث بروحانية. لكن الرواقيين شجعوا اللامبالاة في مواجهة الأحداث الفظيعة، وأما سارتر فاعتقد أننا ينبغي أن نبقى مبالين، بل منخرطين بقوة فيما يحدث لنا وفيما نستطيع تحقيقه. ينبغي ألا نتوقع أن تكون الحرية يسيرة المنال.

* * *

إن صعوبة الكينونة حُرًّا هي الفكرة الرئيسية في المسرحية التي كان سارتر يتابع بروفاتها حين قدَّم كامو نفسَه له، ألا وهي مسرحيته «الذباب». افتُتح عرض المسرحية يوم 3 يونيو عام 1943، وهي مسرحية سارتر الأولى حقًّا، إن لم نحسب مسرحياته الهزلية التي كتبها لزملائه أسرى الحرب في معسكر ستالاج. وقد وصفها لاحقًا بأنها دراما «عن الحرية، وعن حريتي المطلقة، حريتي بوصفي إنسانًا، وفي المقام الأول عن حرية فرنسا المحتلة من الألمان»[82]. ومرة أخرى، لا شيء من هذا في المسرحية بدا مزعجًا للرقابة. ولعل ما ساعد سارتر هذه المرة أنه أعطاها إطارًا كلاسيكيًا، وهي حيلة استعملها غيره من الكُتّاب أيضًا أثناء تلك الفترة. ولم يُعلِّق المراجعون تعليقًا يُذْكَر على رسالتها السياسية، وإن احتجّ جاك بيرلون Jacques Berland- أحد مراجعي المسرحية في صحيفة «باريس سوار» Paris-Soir- واصفًا سارتر بأنه كاتب مقال وليس كاتبًا مسرحيًا بالقدر الكافي[83].

قدَّم كامو معالجته لسيزيف؛ واستمد سارتر حكايته الرمزية من قصة أورستيس[84] Orestes، بطل مسرحيات الأوريستا لإيسخيلوس. يعود أورستيس إلى مسقط رأسه أرجوس ليجد أمه كليتمنسترا وقد تآمرت مع عشيقها إيجيستوس لقتل زوجها، الملك أجاممنون والد أورستيس. فأمسى إيجيستوس يحكم بوصفه طاغيةً على مواطنين مقهورين. في معالجة سارتر، تمكّنَ العامةُ والدَّهْماء الذين غَلَّهم الإذلالُ من التمرد. ويمثل وباء الذباب المنتشر في المدينة إحباطهم وعارهم.

وأما الآن فيدخل البطل أورستيس إلى مسرح الأحداث. وكما حدث في الحبكة الأصلية، يَقتل إيجيستوسَ ثم (بعد تردُّد عابر) يَقتل أمه. نجح أورستيس في الانتقام لوالده وتحرير أرجوس، ولكنه فعل شيئًا فظيعًا، وعليه تحمُّل عبء الذنب بدلاً من عبء عار سكان المدينة. لقد لاحقه الذباب حتى أجبره على تَرْك المدينة، والذباب يمثل هنا آلهة الانتقام الكلاسيكية. ثم يظهر الإله زيوس ويعرض تخليص المدينة من آلهة الانتقام، ولكن أورستيس- في معالجة سارتر- يرفض مساعدته، ويفضل

التصرُّف بمفرده بطريقة حُرَّة، فيتمرد- بوصفه بطلاً وجوديًا- على الطغيان، ويتحمل ثقل مسؤوليته الشخصية.

إن أوجه الشَّبَه مع الموقف الفرنسي في عام 1943 واضحةٌ للعيان. وسيدرك جمهورُ سارتر الآثار المُنهِكة للحلول الوسط التي اضطر معظمُ هذا الجمهور إلى تقديمها، كما سيدرك الإذلالَ الناتج عن الحياة في ظل الطغيان. أما بالنسبة إلى عامل الذنب، فقد عرف الجميع أن الانضمام إلى المقاومة يجلب على أصدقائه وأسرته مخاطر جمّة، وهو ما يعني أن أي عمل من أعمال التمرد يجلب عبئًا أخلاقيًا حقيقيًا. لم تُزعِج مسرحية سارتر الرقابة، رغم رسالتها التدميرية. وقد استمر عرض المسرحية فترةً طويلة، وبالمضمون التحريضي نفسه، في بلدان أخرى، وعهود أخرى.

كانت بوفوار قد بدأت في استكشاف تيمات مماثلة في أعمالها. فكتبت المسرحية الوحيدة في حياتها «أفواه بلا فائدة»، ولم تُعْرَض على خشبة المسرح إلا بعد الحرب (فلاقت انتقادات سيئة). تدور أحداثها في مدينة تحت الحصار تتحدث بلهجة قروسطية من لهجات اللغة الهولندية؛ في البداية يقترح حُكَّام المدينة التضحية بالنساء والأطفال من أجل تأمين الغذاء للمحاربين. ثم يدركون فيما بعد أن أفضل تكتيك هو جمع السكان متضامنين معًا للقتال. الحكاية مستهلكة، لذا لم تكن الانتقادات مفاجئة، رغم أن مسرحية سارتر لم تنطوِ على أي براعة. وبعد الحرب، نشرت بوفوار «رواية مقاومة»، أفضل كثيرًا، بعنوان «دماء الآخرين»، ثمَّنَتْ فيها ضرورة العمل التمردي ضد الذنب الناجم عن تعريض الناس للخطر.

كتبت بوفوار أيضًا مقالة بعنوان «بيروس وسينياس» Pyrrhus et Cinéas أثناء هذه الفترة، تمضي فيها بمبدأ الفعل الجسور بعد الحرب إلى حيِّزٍ أكثر شخصيةً. استقت القصةَ من مصدر كلاسيكي آخر، هو كتاب بلوتارخ «حيوات» Lives. ينهمك الجنرال اليوناني بيروس[85] في تحقيق الفوز عبر سلسلة انتصارات عظيمة، وهو يعرف أن ثمة المزيد من المعارك القادمة. فيسأله مستشاره سينياس عما ينوي عمله بعد انتصاره في كل هذه المعارك وتحقيق سيطرته على العالم كله. فيجيبه بيروس: عندئذٍ سأستريح. فيسأله سينياس: ولماذا لا تستريح الآن؟[86].

يبدو هذا اقتراحًا معقولاً، لكن مقالة بوفوار تطلب منَّا التفكير بِرَويَّة. فهي ترى أن الرجل الذي يريد التوقف وتأمُّل الذات بطريقة غير مجدية ليس نموذجًا جيدًا، كالرجل الذي يفرض على نفسه الاستمرار وعدم التوقف، سواء بسواء. تتساءل بوفوار: لماذا نتخيَّل أن الحكمة تكمن في الخمول والانعزال؟ إذا قال طفل «أنا لا أهتم بأي شيء»

فليس قوله علامة على أنه طفل حكيم، بل يدل على أنه طفل مضطرب ومكتئب. وكذلك، الكبار الذين ينسحبون من العالَم سرعان ما يُصيبهم السَّأم والضجر. حتى العُشَّاق، لو انعزلوا في عُشّ حبِّهم الخصوصي لفترة طويلة، سيفقدون اهتمام أحدهم بالآخر[87]. فنحن لا نترَى بالشَّبَع التامّ والراحة. الوجود العَيْني البشري يعني «التجاوز» أو الذهاب إلى الأبعد، وليس «المحايثة» immanence أو السكون سلبيًا داخل الذات. يعني فعلاً مستمرًا وعملاً دؤوبًا حتى يأتي اليوم الذي لا يجد فيه المرء فِعْلاً يفعله، ومن غير المحتمل أن يأتي هذا اليوم ما دام ينبض فيك نَفَس. ذلكم هو الدرس الكبير أثناء سنوات الحرب عند بوفوار وسارتر: فنُّ الحياة يكمن في الفِعْل.

وثمة رسالة وثيقة الصلة بهذا ولكنها مختلفة في «رواية المقاومة» عند كامو التي لم تُنْشَر ثانيةً إلا بعد الحرب في عام 1947، وهي بعنوان «الطاعون» La Peste. تدور أحداث الرواية في مدينة وهران الجزائرية أثناء تَفشِّي مرض الطاعون؛ وتشير البكتيريا المسبِّبة للمرض إلى الاحتلال، وكلُّ الناس هم مرضاه. حين يُفْرَضُ الحَجْر الصحي، ويتزايد رُهَاب الاحتجاز والخوف، نجد كل شخص في المدينة يتصرف بطريقة مختلفة عن غيره. البعض مذعور ويحاول الفِرار؛ والبعض يستغل الموقف في التربُّح الشخصي. وآخرون يحاربون المرض بدرجات متفاوتة من الكفاءة. يعتني البطل الدكتور برنار ريو Dr. Bernard Rieux، على نحو عملي، بعلاج المرضى وتقليل العَدْوى بفرض قوانين الحجر الصحي، حتى عندما تبدو هذه القوانين قاسية. يؤمن ريو بأن البشر يستطيعون هزيمة الأوبئة القاتلة على المدى الطويل. فنسمع هنا نغمة التسليم بالقَدَر، كما في روايات كامو الأخرى، ولا نسمعها أبدًا عند بوفوار أو سارتر. لكن الدكتور ريو يركز على الحدِّ من الأضرار واتباع استراتيجيات لضمان النصر، وإن يكن نصرًا موضعيًا ومؤقتًا.

تتعمَّدُ رواية كامو تقديم رؤية باهتة للبطولة والفِعْل الحاسم، مقارنةً بروايات سارتر وبوفوار. فالإنسان بمستطاعه عمل الكثير. تبدو الرواية انهزامية، ولكنها تقدم تصورًا أكثر واقعيةً لما يمكن تحقيقه من مهامّ عسيرة بطريقة عملية كتحرير بلد المرء.

* * *

مع أوائل صيف عام 1944، وأثناء تحرُّك قوات الحلفاء إلى باريس، أدرك الجميع أن الحرية قريبة. ومن الصعب وصف المشاعر المتنامية فيما تقول بوفوار؛ كانت كالتنميل المؤلم الذي يحدث عند عودة الإحساس بعد خَدَر[88]. نشأت مشاعر خوف أيضًا مما قد يفعله النازيون أثناء انسحابهم. واستأنفت الحياة قسوتها: غَدَا إيجاد ما يكفي من

الطعام أصعب من أي وقت مضى. لكن خفوت صوت القنابل والمدفعية جلب الأمل.

اقتربت الأصوات أكثر فأكثر؛ ثم فجأةً ذات يوم حارٍّ من أيام منتصف أغسطس، ذهب الألمان. لم يكن الباريسيون على يقين، في البداية، مما كان يحدث، وبخاصة أنهم لا يزالون يسمعون دَويَّ الطلقات متقطِّعًا حول المدينة. في يوم الأربعاء 23 أغسطس، ذهب سارتر وبوفوار إلى مكتب جريدة المقاومة «كومبا» Combat لمقابلة كامو، محرِّر صفحتها الأدبية آنذاك: أراد سارتر الاتفاق معه على مقالة عن التحرُّر منهم. كان عليهما عبور نهر السين للوصول إلى المكتب؛ أثناء عبورهما الجسر، وعند منتصفه تمامًا، سمعا صوت طلقات فركضا من أجل النجاة بحياتَيْهما. لكن الألوان الثلاثة [ألوان علم فرنسا] بدأت ترفرف من الشبابيك، وفي صبيحة اليوم التالي أعلن البثُّ الإذاعي من محطة بي بي سي تحرُّرَ باريس رسميًا.

دقت أجراس الكنيسة طوال الليلة التالية. وأثناء تجوال بوفوار في الشوارع، انضمّت إلى جماعة من الناس يرقصون حول مَوْقد نيران. وعند لحظة من لحظات رقصهم وتهليلهم، قال شخص إنهم رأوا دبابة ألمانية، فتفرّق الجَمْع ثم عادوا متوجِّسين. وسط أحداث الإثارة العصبية تلك، بدأ وقت السِّلْم بالنسبة إلى فرنسا. في اليوم التالي، مرَّ موكب التحرير الرسمي بطول شارع الشانزليزيه حتى نُصْبِ قوس النصر، يقوده الزعيم الفرنسي الحُرِّ العائد من المنفى شارل ديجول. انضمّت بوفوار إلى الحشد، على حين شاهد سارتر الموكب من البلكونة. كتبت بوفوار تقول: أخيرًا، «سُلِّمَ العالَمُ والمستقبلُ لنا»[89].

كان أولُ عمل مستقبلي تصفيةَ حسابات الماضي. فبدأت أعمال انتقامية ضد المتعاونين [عملاء الاحتلال]، بإجراءات عقابية وحشية سريعة في البداية، تلتها موجة محاكمات أكثر انضباطًا انتهى بعضها إلى أحكام بالإعدام أيضًا. وهنا، وجدت بوفوار وسارتر نفسيهما غير متفقَيْن ثانيةً مع كامو. تردَّدَ كامو في البداية، ثم عارَضَ بحزمٍ عقوبة الإعدام. رأى كامو أن القتل القضائي البارد الذي تمارسه الدولة خطأٌ، بل جريمةٌ خطيرة. قبل محاكمة روبير برازياك Robert Brasillach في أوائل عام 1945، المحرِّر السابق لمجلة فاشية، وقَّعَ كامو على عريضة التماس الرحمة في حالة الحُكْم بالإدانة[90]. ولم يشارك سارتر، لأنه كان غائبًا في ذلك الوقت، ولكن بوفوار رفضت بشدة التوقيع على الالتماس قائلةً إنه منذ الآن فصاعدًا من الضروري اتخاذ قرارات صارمة احترامًا لمَن ماتوا أثناء مقاومة النازيين، ولضمان بداية جديدة للمستقبل كذلك[91].



APRÈS QUATRE ANS D'ESPOIR ET DE LUTTE

COMBAT

LES TROUPES FRANÇAISES entrent dans la capitale libérée

La nuit de la vérité

DE GAULLE serait aujourd'hui à Paris

UN JOUR DE BATAILLES et une nuit d'enthousiasme dans Paris libéré

SACHA GUITRY

LYON et BORDEAUX ont été libérés hier

كومبا، 25 أغسطس 1944؛ (Private collection/ Archives Charmet/ Bridgeman Images).

انتاب بوفوار الفضول لحضور محاكمة برازياك التي جرت وقائعها يوم 19 يناير عام 1945 وقد تغطَّت أرجاء باريس عن بَكْرتها بطبقات من الثلج. وأثناء تداول المحكمة القصير وإصدارها الحكم بالإعدام، تأثرت بوفوار إعجابًا بما بدا عليه برازياك من رباطة جأش(92). ولم يغيِّر هذا من اقتناعها بأن الحكم سديد. لم تأتِ عريضة الالتماس بنتيجة، فأُعْدِمَ رميًا بالرصاص يوم 6 فبراير عام 1945.

ومنذئذٍ، ستصطف بوفوار وسارتر دائمًا ضد كامو متى وُجِدَتْ مسائل من هذا النوع على المحكّ. بعد نشاط كامو في المقاومة الأجرأ والأكثر تأثيرًا من خلال جريدة «كومبا» وغيرها، بدأ يرسم لنفسه مسارات أوضح: عَارَضَ الإعدامَ والتعذيب وغيرهما من انتهاكات تمارسها الدولة، وقد كان له ذلك. أما بوفوار وسارتر فلم يؤيِّدا إطلاق يد الدولة حرفيًا، ولكنهما آثرا الإشارة إلى تعقيد الحقائق السياسية وتدبُّر الغايات النهائية. فكانا يتساءلان عما إذا كانت توجد حقًا حالات يمكن أن يكون فيها الضرر الذي تمارسه الدولة قابلاً للتبرير. ماذا لو كان هناك شيء جدّ عظيم على المحكّ،

ويتطلب مستقبلُ العدد الكبير من الناس بعضَ الإجراءات الوحشية؟ لم يكن من كامو سوى العودة من جديد إلى مبدأه الأساسي: لا تعذيب، لا قتل، على الأقل ليس بموافقة الدولة. وآمنتْ بوفوار وسارتر بأنهما تبنَّيا رؤية أنسب وأكثر واقعيةً.

فلو سُئِلا ما الذي يجعل فيلسوفين شفوقين بالبشر يغدوان فجأةً غليظَيْ القلب، لقالا إن الحرب قد غيَّرتهما بطرق عميقة. لقد أظهرت الحرب لهما أن واجبات المرء نحو البشرية أعقد مما بَدَتْ. قال سارتر في وقت لاحق: «الحرب قسمت حياتي فعليًا إلى نصفين»[93]. ابتعد سارتر عن بعض ما قاله في كتابه «الوجود والعدم»، ولا سيما تصوره الفرداني للحرية. فبدأ يسعى إلى تطوير رؤية للحياة الإنسانية أكثر تأثرًا بالماركسية، رؤية هادفة واجتماعية. هذا أحد الأسباب التي جعلت سارتر يَعْزُف عن كتابة مجلد لاحق عن الأخلاق الوجودية[94]؛ فأفكاره عن هذا الموضوع تغيَّرت إلى حد بعيد. كتبَ العديدَ من المسوَّدات التي نُشِرت بعد وفاته تحت عنوان «ملاحظات في الأخلاق» Cahiers pour une morale، ولم يكن بمستطاعه إعطائها إطارًا متماسكًا[95].

ميرلوبونتي أيضًا، بعد أن صَيَّرتْه الحربُ راديكاليًا، كان لا يزال يحاول يائسًا أن يكون أقل لطفًا. وها هو ذا- بُعَيْدَ تمرُّسه على كراهية الألمان- يبُزُّ بوفوار وسارتر في كتابة مناقشات حماسية تدعم الشيوعية بأسلوب سوفييتي لا مساومة فيه أو عليه. في مقاله عام 1945، «أما وقد حدثت الحرب» La Guerre a eu lieu ، قال إن الحرب أجهضت أي احتمال لعَيْش حياة خاصة. فكَتَبَ يقول: «نحن نوجد في العالم، نخالطه ونتفاهم معه»[96]. ولا أحد بمقدوره التعالي على الأحداث؛ كل شخص يداه قذرتان. فغَدَا تعبيرُ «الأيدي القذرة»، لفترة من الوقت، تعبيرًا طنّانًا في الوسط الوجودي. وجلب معه إلزامًا جديدًا: مزاولة العمل، وفِعْل شيء!

أما وقد انتهت الحرب في فرنسا بسلام، تسابقت عُصْبة سارتر ككلاب الصيد على الخروج من بوابات مضمار السباق المفتوحة على مصاريعها. كَتَبَ سارتر سلسلة مقالات حاجَجَ فيها بأن الكُتّابَ عليهم واجب أن يكونوا إيجابيين ويشاركوا؛ ونُشِرَتْ تباعًا في عام 1947، ثم في كُتيِّب مستقل عام 1948 بعنوان «ما الأدب؟» Qu'est-ce que la littérature? الكُتّابُ- فيما يقول سارتر- لديهم سلطة حقيقية في العالم، وعليهم أن يكونوا عند حُسْن الظن بهم. ودعا إلى أدب ملتزم littérature engagée: أدب ملتزم سياسيًا[97]. وأوضحت بوفوار كيف بَدَتْ مهامّ من هذا النوع عاجلة مُلِحّة: قرأتْ عن بعض حوادث استثارتها غاية الاستثارة، فجال بخاطرها ذات يوم: «لا بد أن أردَّ على هذا!»[98]، ودبَّجت على الفور مقالاً للنشر. فأَكْثَرَتْ هي وسارتر وميرلوبونتي وأصدقاء آخرون من كتابة المقالات حتى دشَّنوا معًا مجلة ثقافية جديدة في عام 1945

هي مجلة «الأزمنة الحديثة» Les Temps modernes. كان سارتر مسؤول المجلة المُقدَّم على غيره، وألقى عليه معظمُ مَن حوله مسؤوليةَ كتابة كل افتتاحياتها، رغم أن ميرلوبونتي كان يعمل أكثر من غيره، إذ كتب العديد من المقالات دون إعلان أنه كاتبها[99]. اسم المجلة- «الأزمنة الحديثة»- أُخِذَ من فيلم شارلي شابلن المثير، عام 1936، عن استغلال العمال والتصنيع[100]، الفيلم الذي استمتع بمشاهدته سارتر وبوفوار غاية الاستمتاع، فشاهداه مرتين على التوالي[101]. وتيرة إنتاجهما الأدبي السريعة هي نفسها الوتيرة السريعة التي يسخر منها فيلم شابلن، وعلى مدى العقود التالية غدت مجلة «الأزمنة الحديثة» أحد محرِّكات النقاش الثقافي الكبرى في فرنسا وخارجها. ولا تزال تصدر المجلة إلى يومنا هذا. ظهر مقال سارتر عن «الأدب الملتزم» في مجلة «الأزمنة الحديثة» أولاً، فضبط النغمة لأعوام تلته.

تَواصَلَ إنتاجُ الأدب الوجودي والدراما الوجودية أيضًا. فظهرت مسرحية بوفوار «دماء الآخرين» في سبتمبر عام 1945. ونشر سارتر أول مجلدين من ثلاثيته الروائية «دروب الحرية»، وكان قد كتبهما معًا في سنوات سابقة وتدور أحداثهما في عام 1938. عَرَضَ فيهما تطوُّرَ شخصيته الرئيسية ماتيو دولارو Mathieu Delarue من رؤية ساذجة للحرية بوصفها عَيْش الحياة بطريقة أنانية إلى تعريف أفضل للحرية يواجِه من خلاله مطالبَ التاريخ الملقاة على كاهله. وعندما ظهر المجلد الثالث في عام 1949، «موت في الروح» La mort dans l'âme (الذي تُرْجِمَ إلى الإنجليزية ترجمات متفاوتة، مرةً Iron in the Soul [الحديد يكسو الروح] أو The Defeat [الهزيمة] أو Troubled Sleep [نوم مضطرب])، نرى ماتيو يدافع بجسارة عن برج جرس القرية أثناء سقوط فرنسا. صار ماتيو يوظف حريته لغايات أفضل الآن، ولكن الهزيمة لحقته في النهاية. أما المجلد الرابع الذي كان من المتوقع صدوره، فخطَّطَ سارتر فيه أن يظل ماتيو على قيد الحياة بعد كل هذا، حتى يكتشف الحرية الحقيقية من خلال التضامن مع رفاقه في المقاومة. ولسوء الحظ، وكما يحدث عمومًا حين يخطط سارتر لاختتام مشروع كبير، لم يكتمل المجلد. بعد سنوات عديدة لاحقة، لم يظهر منه سوى بضع نُتَف[102]. ترك مسألةَ الحرية معلقةً في ثلاثيته الروائية «دروب الحرية»، كما ترك من قبل مسألة الأخلاق معلقةً في كتابه «الوجود والعدم». ولم يكن السبب فقدان سارتر الاهتمام بالمسألتين كلتيهما، بل نزوعه إلى تغيير رأيه فلسفيًا وسياسيًا.

في كل روايات وقصص ومقالات أربعينيات القرن العشرين، لم يكن المزاجُ المسيطر مزاجَ إنهاك ما بعد الصدمة بقدر ما كان مزاج الإثارة والهياج. لقد تساقط العالَم مِزَقًا، ولهذا السبب عينه يمكن عمل أي شيء؛ الأمر الذي هَيَّأَ خليطًا من الإثارة

والخوف لم يكن سوى مركَّب وجداني ميَّز الموجة الأولى من وجودية ما بعد الحرب بوجه عام.

وقد تولَّد هذا المركَّب في أماكن بعيدة عن باريس أيضًا. في دراسة عن تجارب الحرب نُشِرَتْ عام 1959، يستدعي باحث أمريكي هيدجري، جيه. جلِن جراي J. Glenn Gray، تنقلَه، مع وحدته العسكرية، عبر أنحاء الريف الإيطالي قرب نهاية الحرب. وذات مساء، توقف ليتبادل بضع كلمات بإيطالية متعثرة مع شيخ يدخن غليونه خارج كوخه. اللقاء أحزن جراي، لأن هذا العالَم التقليدي بكل صفاته القديم بدا على وشك الضياع إلى الأبد. وإلى جانب هذا الهاجس بالضياع، استشعر جراي نوعًا من البهجة وحِسًّا بالوعد. فمهما يحدث غدًا، آمَنَ جراي في ذلك المساء بأن شيئًا واحدًا يقينيٌّ، ألا وهو أن الفلاسفة الذين دَرَسَهم في الكلية ليس لديهم ما يقدمونه لعالَم ما بعد الحرب. فثمة واقع جديد يأخذ في التشكل، يتطلب بالضرورة فلاسفةً جددًا[103].

وقد كان.

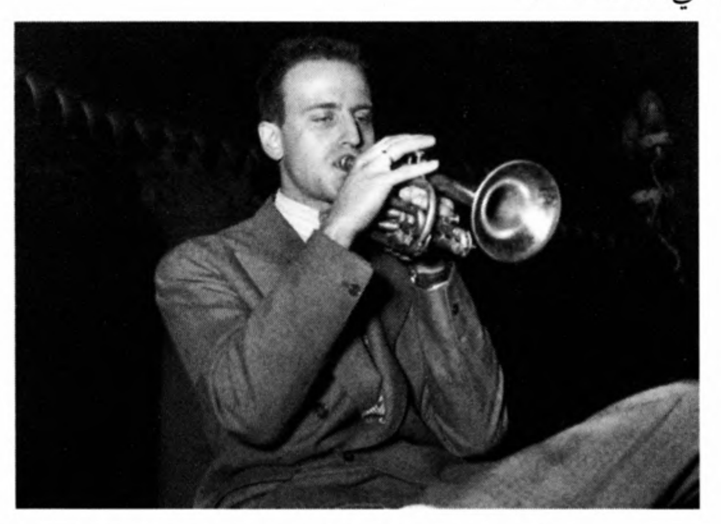
* * *

هكذا، بدأ عامُ الوجودية المفعم بالأعاجيب والهوس، وبدأت معه أشكال من التجريب الجامح المسعور كالتي استعرضناها بإيجاز في الفصل الأول. محاضرة سارتر المثيرة في أكتوبر عام 1945 انتهت إلى حالات إغماء بسبب الازدحام والتدافع، وامتلأت الجرائد صبيحة اليوم التالي بقصص إخبارية. راج الحديث عن فلسفته في باريس وخارجها. وفي عام 1946، كتب جابرييل مارسيل يقول: «لا ينقضي يومٌ حتى يسألني البعض عن معنى الوجودية». وأضاف قائلاً: «السائلون على وجه العموم من سيدات المجتمع، وغدًا ربما ستسألني خادمتي أو يسألني عامل شباك التذاكر في المترو»[104]. كل شخص عصري أراد معرفة شيء عن الوجودية، وكل مؤسسة حكومية انتابها القلق منها، واستفاد منها كل صحفي تقريبًا في كَسْب لُقمة عَيْشه.

الروائي بوريس فيان، صديق سارتر، حاكى بسخرية هذا الخَبَل بالوجودية في روايته «رَغْوة الأيام» L'écume des Jours المنشورة عام 1947، التي تُرجِمَتْ إلى «استغراق أحلام اليقظة» Forth on the Daydream، أو Mood Indigo. تحتوي هذه الرواية السوريالية المرحة على شخصية ثانوية، هي فيلسوف مشهور يسمى جان سول بارتر Jean-Sol Partre. كلما دُعي بارتر إلى إلقاء محاضرة كان يصل إلى المكان على ظهر فيل ثم يعتلي كرسيًا كالعرش، تصحبه رفيقته الكونتيسة دي موفوار de Mauvoir. ينبعث من جسده النحيل إشعاع غير عادي. ويبتهج الجمهور به حتى يغطّي هتافُه ودويُّ تصفيقه على كلماته، وفي النهاية تنهار القاعة أنقاضًا بسبب التكدس وضغط

الأعداد المتزايدة. يراقب بارتر المشهد، قرير العين برؤيته كل شخص وقد ألزم نفسه بالمشاركة. استمتعت سيمون دي بوفوار الحقيقية بأُهْجية فيان، وأطلقت عليها وصف «ضغطة الحنان الهائلة»[105].

فيان، لاعب الترومبيت، تزعَّمَ العنصرَ الاحتفالي في المشهد الوجودي، ووجد موطنه في منطقة سان جيرمان دي بريه على الضفة اليسرى. كان رائدَ الاتجاه إلى استضافة حفلات الجاز في شقق خاصة قرب نهاية الاحتلال، بتهريب الشباب من حظر التجوُّل المعروف بـ«زازو» zazous: مَن يتجنبون ساعات الحظر بعدم الذهاب إلى المنزل حتى اليوم التالي. وبنهاية الحرب، عزف فيان في أندية القبو الجديدة. كما مزج أيضًا بين كوكتيلات غريبة خلف باراتها، وأصدر روايات مسلية أو عاطفية أو سوريالية حسب المزاج العام. وكتب لاحقًا «دليل» سان جيرمان دي بيريه، وزوَّده بالخرائط والأوصاف والبورتريهات لمحبّي الإقامة في المغارات المتميزة بالغرابة الموجودة في المنطقة[106].



بوريس فيان، 4 مايو 1949؛ (AGIP / Bridgeman Images).

كان الفلاسفة يذهبون إلى الأقبية والبارات، أذرعهم في أذرع نجوم الجاز غالبًا، ويرقصون طوال الليل. وكان ميرلوبونتي، على وجه الخصوص، محبوبًا بين مُرْتادي الضفة اليسرى، لكونه معروفًا بحُسْن المَعْشر ودماثة الخلق. وقد لاحظ فيان أن ميرلوبونتي هو «الوحيد من بين الفلاسفة الذي دعا فتاة إلى حلبة الرقص»[107]. عندما شارك ميرلوبونتي جولييت جريكو الرقصَ، علَّمها أيضًا- بناء على طلبها- القليل من الفلسفة أثناء مسامراتهما الراقصة[108].

سارتر وبوفوار رقصا أيضًا، كلما نجحا في الزوغان من الطفيليين والصحفيين الجدد محترفي المُلاحَقة. لقد أحبّا الجاز. فكتب سارتر كلمات أغنية من أنجح أغاني جولييت جريكو، أغنية «شارع المعاطف البيضاء» La rue des Blancs Manteaux. وثمة أغنية أخرى غَنَّتها جريكو، هي «مرسيليا الوجودية» Marseillaise existentialiste، اشترك في تأليف كلماتها ميرلوبونتي وبوريس فيان وآن ماري كازاليس. تحكي الأغنية ذات القوافي الرنَّانة قصة حزينة عن شخص بلغ به الفقر حالاً جعله غير ذي اعتبار في مقهى فلور، يعتزّ بكونه حُرًّا رغم قراءة ميرلوبونتي، وينتهي به المطاف إلى المحنة نفسها دومًا رغم أنف جان بول سارتر[109].

* * *

بَدَت الثقافة الوجودية في أواخر أربعينيات القرن العشرين جدّ باريسية لأي شخص يُلقي عليها نظرة من الخارج، وإن حرَّكها أيضًا حبُّ كل الأشياء الأمريكية، أو على الأقل التعلق بكل ما هو أمريكي. باريس نفسها كانت لا تزال تغصُّ بالأمريكيين، ومنهم الجنود الذين تخلفوا عن قوات التحرير، فضلاً عن الوافدين الجدد. لم يتمكن سوى القِلَّة من الشبان الباريسيين من مقاومة الملابس الأمريكية أو الأفلام الأمريكية أو الموسيقى الأمريكية. ذلك أن الحظر الذي فرضته سلطات الاحتلال على كل ما هو أمريكي زاد من جاذبيته، كما أن شباب «الزازو» رقصوا سرًّا على إيقاع موسيقى الجاز الأمريكي لعدة شهور. ويمكن تلخيص أهمية الموسيقى الأمريكية لدى جيل بأكمله من خلال قصة حكتها جولييت جريكو. في عام 1943، اعتقلها الجستابو، وحبسوها في زنزانة، ثم أطلقوا سراحها مرة أخرى، الأمر الذي أصابها بالمفاجأة. سارت على قدميها ثمانية أميال، حتى وصلت إلى منزلها، عبر شوارع شتوية بملابس قطنية خفيفة، وأثناء سيرها غنَّت- على سبيل التحدِّي وإعلان تمردها- أغنية أمريكية بأعلى صوتها، هي: «في مكان ما بعد قوس قزح»[110] Over the Rainbow.

للتماشي مع الجاز والبلوز والرَجتايم بعد الحرب، حرص الشبان الفرنسيون على ارتداء الملابس الأمريكية، وكانت متوفرة بسهولة في أسواق السلع المستعملة؛ فانتشر هوس خاص بالقمصان والجواكت ذات النقوش الكبيرة. إذا استطاعت آلَتُك الزمنية في القرن الحادي والعشرين العودة بك إلى ملهى جاز باريسي بعد الحرب مباشرةً، فلن تجد نفسك إلا في بحر أسود وجودي، بل قد يقع في وهمك أنك ذهبت إلى جماعة حطّابين يرقصون على إيقاعات فولكلورية. وربما يتابك الانطباع الذي يولِّده فيلم جاك بيكر Jacques Becker «موعد في يوليو» Rendezvous de juillet، الذي عُرِضَ

في عام 1949، والذي تميَّز بمشهد رقص صاخب في نادي لوريانتيه: فبينما تعزف فرقة كلود لوتيه على خشبة مسرح اكتظت بأفرادها، يتقافز حشد ممن يرتدون قمصانًا مشجَّرة في حلبة الرقص. بعدها راجت الياقات المدوّرة السوداء الأنيقة. وعندما تبنَّى الأمريكيون بدورهم هذه الموضة [الباريسية آنذاك]، أدرك القِلّة منهم أنهم كانوا يردون مجاملة تتعلق بالزِّي.

في تلك الأثناء، كان الفرنسيون يُقبلون بشغف على أفلام الجريمة الأمريكية المعروضة في دور السينما؛ ومن باعة الكتب على طول نهر السين اشتروا الأدب الأمريكي. كان الكُتَّاب الأكثر رواجًا هم كُتّاب قصص الجريمة والمحققين السرِّيين: جيمس كين James M. Cain، وداشيل هاميت Dashiel Hammett، وهوراس مكوي Horace McCoy الذي ظهرت روايته المنشورة في فترة يأس ناتجة عن الكساد، وهي بعنوان «إنهم يقتلون الخيول، أليس كذلك»[111] They Shoot Horses, Don't They?، مترجمةً إلى الفرنسية عن دار جاليمار في عام 1946. ونافسَ كامو أسلوبَ روايات النوار الأمريكية في روايته «الغريب»، وتحمّس لها سارتر وبوفوار أيضًا. فأحبَّا مؤلفي هذا النوع من غير الأمريكيين أيضًا: إرنست هيمنجواي Ernest Hemingway، وليم فوكنر William Faulkner، جون شتاينبك John Steinbeck، جون دوس باسوس John Dos Passos الذي اعتبره سارتر أعظم كُتَّاب العصر[112]. كُتُبٌ أمريكية عديدة ترجمها ناشرون فرنسيون، حتى صارت عبارة «مترجَم عن الأمريكية» العبارة المفضلة على الأغلفة. ولكن ليست كل الكتب التي تبدو وكأنها ترجمات هي ترجمات حقًّا. فثمة كتاب عنوانه «إني أبصق على قبوركم» I Spit on your Graves مؤلفه ظاهريًا هو «فيرنون سوليفان» "Vernon Sullivan" ومترجمه هو بوريس فيان، هذا الكتاب من تأليف فيان نفسه. وهو قصة عنيفة ومثيرة، مكتوبة بطريقة جريئة، عن رجل أسود يقتل اثنتين من النساء البيض انتقامًا لإعدام أخيه دون محاكمة، ولكن الشرطة تصطاده في النهاية وتُرْديه قتيلاً. جنى فيان مالاً من هذا الكتاب، ولكنه وقع في مشكلة في العام التالي عندما خنق رجلٌ في مونبارناس رفيقته ثم أطلق النار على نفسه، تاركًا نسخة من الرواية بجانب سريره مع رَسْمة توضح عملية الخنق، في حالة إذا فشل أي شخص في ملاحظة التشابه[113].

الأمريكيون الذين تمكنوا من زيارة باريس، بوصفهم سائحين للمرة الأولى منذ خمس سنوات، وقعوا في حب المدينة ثانيةً كما حدث لهم في عشرينيات القرن العشرين. جلسوا في مقهى فلور ودو ماجو، واستمتعوا بمغامرة النزول على سلالم

الأقبية إلى النوادي الليلية. أنصتوا أيضًا إلى أحاديث عن الوجودية والوجوديين، ونقلوها إلى أصدقائهم حين عادوا إلى وطنهم. ثم بدأ مثقفو نيويورك في استقبال الوجوديين الحقيقيين واحدًا تلو الآخر، فتلقى سارتر وبوفوار وكامو الدعوة لعبور الأطلنطي في جولات للزيارة وإلقاء المحاضرات. وجميعهم لَبُّوا.

أول مَن ذهب سارتر، في منتصف يناير عام 1945؛ فباقتراح مِن كامو انضم إلى وفد من الصحفيين الفرنسيين المدعوِّين ممثلاً لجريدتيْ «كومبا» و«لوفيجارو» Le Figaro (وهذا سبب عدم تواجده أثناء محاكمة برازياك). سافر لمدة شهرين تقريبًا، وهناك التقى بالعديد من الناس، أحد مَن قابلهم هي دولوريه فانيتي Dolorés Vanetti التي أمست عشيقته لوقت طويل. إنجليزيته الضعيفة منعته من طلاقة الحديث كما اعتاد، ولكنه أخذ يراقب بعناية ويدوِّن ملاحظات، ثم كتب مقالات بعد عودته. ركَّز على قضايا اشتراكية، من قبيل كيف يتعامل العمال الأمريكيين مع الأَتْمتة عالية السرعة في المصانع الأمريكية. في تلك الفترة، قِلَّةٌ هي التي فكرت في الأجهزة التكنولوجية أو النزعة الاستهلاكية أو تقنيات الإنتاج الآلية بوصفها سمات منتشرة في الحياة الحديثة: لقد اعتُبِرَتْ مزايا أمريكية، وهو ما زاد من صورة البلد الساحرة والمرعبة على السواء، في كثير من أذهان الأوربيين. هل يستطيع المرء العَيْش فعلاً مع كل تلك التكنولوجيا؟ ما الذي تفعله في نفس الإنسان؟ ولاحظ سارتر مندهشًا أن العمال الأمريكيين يبدون مرحين مبتهجين، رغم كونهم تروسًا في آلة صناعية شابلنية [نسبةً إلى شارلي شابلن] يدفعها مديروها إلى العمل أسرع فأسرع باستمرار. بَدَتْ أمريكا بأسرها كالآلة، وتساءل سارتر عما إذا كان يمكنها الاستمرار على هذا النحو[114].

قام سارتر بعدة زيارات أخرى في أواخر أربعينيات القرن العشرين، وصار متواصلاً مع الناس بشكل أكثر أريحية رغم بقاء إنجليزيته ضعيفةً على حالها. أثناء زيارته الثالثة، في عام 1948، اندهش لايونِل إيبُل Lionel Abel – الذي قابله في أمسية مجلة «بارتيزان ريفيو» Partisan Review – من ثرثرته بلغة يكاد لا يعرفها: فثمة القليل مما يمكن لسارتر قوله، ولكنه لا يصمت أبدًا[115].

كان التالي في الذهاب إلى الولايات المتحدة ألبير كامو، الذي قام بجولة امتدت من شهر مارس حتى شهر مايو عام 1946. سافر وهو أكثر توترًا من سارتر، واعيًا بكونه غريبًا، ناهيك عن انزعاجه الدائم من الصعوبات الصغيرة الخاصة بمعرفة كيف تمضي الأمور وما الذي كان من المفترض أن يفعله[116]. فجعله توتُّره مراقبًا جيدًا للاختلافات والفروق. فانتبه إلى الآتي:

عصائر فاكهة الصباح والسكوتش والصودا المحلية... معاداة السامية ومحبة الحيوانات- وتبدأ محبة الحيوانات من الغوريلا في حديقة حيوان برونكس إلى البروتوزاوا [الكائنات الأولية] في متحف التاريخ الطبيعي- مراسم الجنازة التي تُقام وتنقضي بأقصى سرعة («متْ، واترك البقية لنا»)، محلات الحلاقة التي يمكنك الذهاب إليها في الثالثة فجرًا...[117].

تأثر كامو غاية التأثر بلوحة إعلان في ساحة التايمز حيث ينفث العملاق جي آي GI دخانًا حقيقيًا من سيجارة الجمل[118] Camel cigarette. المكان الوحيد الذي بدا مريحًا بألفته كان حي باوري Bowery في نيويورك، ثم منطقة مهجورة فيها بارات رخيصة وفنادق واطئة، وخط سكة حديد مرتفع يخترقها عند مستوى الطابق الثاني من البنايات، تاركًا كل شيء أدناه في ظلال داكنة. «يريد الأوربي أن يقول: أخيرًا، ها هو ذا الواقع»[119]. وشأنه شأن سارتر الذي شاهد العمال، انجذب كامو ونَفَرَتْ نفسُه. وفي المقام الأول، لم يستطع استيعاب الطمأنينة البادية [عدم القلق] في أمريكا. ما من شيء مأساوي كما ينبغي أن يكون[120].

في عام 1947، قامت سيمون دي بوفوار برحلتها. وكانت- على عكس سارتر- تتكلم الإنجليزية وتقرأ بها من قبل؛ أذهلتها- كما أذهلت كامو- الأجهزة والاختراعات العجيبة. سجَّلتْ في دفتر ملاحظاتها جفولها إزاء مجموعة ظواهر كالطريقة التي تُرسَل بها الرسائل في فندقها: فبجوار المصعد عند كل طابق يوجد تجويف صغير تُسْقِطُ فيه مظروفَك فينساب إلى صندوق في الأسفل. وفي المرة الأولى التي رأتْ فيها أشياء بيضاء تومض، ظنَّت نفسَها تُهلوِس. بعدها ذهبت إلى محل بيع الصحف وحاولت اكتشاف كيفية شراء الطوابع من الآلات، لكن العملات النقدية أربكتها. ومع ذلك، كوَّنت أصدقاء كثيرين، ثم بعد تعرُّفها على خبايا نيويورك، شرعت في جولة لإلقاء محاضرات على نطاق واسع في البلد، مع التسلِّي بزيارة نوادي الجاز، ودور السينما حيث شاهدت أفلام «الإثارة» و«العروض الكوميدية»[121]. وأثناء تواجدها في شيكاغو، قابلت الروائي الشاب الشَّكِس نيلسون ألجرين، الذي يكتب عن المدمنين والبغايا وقاع الحياة الأمريكية. بدآ علاقةً جنسية وسقطتْ في الحب؛ فظلا عاشقين لمدة ثلاث سنوات، رغم عدم تمكنهما من اللقاء إلا على فترات زمنية متباعدة في الولايات المتحدة أو فرنسا.

جاءت استجابة بوفوار نحو أمريكا مزيجًا معتادًا من التوجُّس والسعادة. وسقطت

في الغواية: أمريكا «فَيْضٌ وآفاق غير محدودة؛ فانوس سحري مجنون بالصور الخرافية»[122]. أمريكا هي المستقبل، أو على الأقل نسخة من المستقبل ممكنة. والنسخة المنافسة يقدِّمها الاتحاد السوفيتي، وقد جذبتها أيضًا. لكن الولايات المتحدة هي الأقوى بلا شك في تلك اللحظة، فهي أكثر اعتدادًا بنفسها، وأغنى، وتمتلك القنبلة النووية.

عنصر في الحياة الأمريكية أصاب سارتر وبوفوار وكامو بالرعب على نحو لا لَبْس فيه: التمييز العنصري، وليس في الجنوب فقط. كتب سارتر في «لوفيجارو»، بعد رحلته الأولى، عن «نَبْذ» اللون الأسود وحظْره، الأسود «غير مرئي» في الشوارع، فلا تقع عليه عيناك؛ كما لو أن السُّود لا يَرون أحدًا، ولا يُفترض بك أن تراهم أيضًا[123]. ثم ألهمته زيارةٌ لاحقة كتابةَ مسرحية عن العنصرية الأمريكية، هي «المومس الفاضلة» Respectful Prostitute، وتستند حبكتها إلى حالة واقعية أُدين فيها رجلان أسودان باغتصاب عاهرتين من البِيض وأُعْدِما رغم عدم كفاية الأدلة ضدهما. صُدِمت بوفوار أيضًا أثناء لقاءاتها، أو بالأحرى صدمها عدمُ وجود السُّود، فالعالَمان [الأبيض والأسود] نادرًا ما يختلطان. ذهبت إلى هارلم[124] بمفردها، متحديةً تحذيرات النيويوركيين البِيض الانفعالية من أنها تُخاطِر بنفسها[125]. زائرون فرنسيون آخرون رفضوا أيضًا الاعتياد الجاري على الفصل بين العالَمين الذي بدا طبيعيًا للعديد من الأمريكيين البِيض. عندما دخلت جولييت جريكو في علاقة غرامية مع موسيقيِّ الجاز مايلز ديفيس Miles Davis في عام 1949، وزارته في نيويورك، اضطر إلى تحذيرها صراحةً من أنهما ينبغي ألا يخرجا معًا علانيةً كما فعلا في باريس. فالناس سيطلقون عليها «عاهرة الرجل الأسود»، وستنهار حياتها المهنية[126].

وأما الأمريكيون السُّود الذين تواجدوا في باريس بعد الحرب، فقدَّروا تجربةَ معاملتهم باحترام إنساني أساسي، على عكس ما يجري لهم في الولايات المتحدة. بل كانوا في فرنسا أكثر من محترمين، وتمتعوا بالتوقير غالبًا، وبخاصة أن الشباب الفرنسيين أحبوا الموسيقى والثقافة الأمريكية السوداء حبًّا جمًّا. قرر بعض الأمريكيين السُّود البقاء في فرنسا، وقِلَّةٌ منهم استهوته الوجودية، لعثورهم فيها على تقدير عميق للحرية.

المثال الكبير على هذا ريتشارد رايت الذي صنع اسمه في الولايات المتحدة بروايات «ابن البلد» Native Son (1940) و«صبي أسود» Black Boy (1945). قابلَ سارترَ وكامو أثناء إقامته في نيويورك، ثم صار هو وزوجته أصدقاء حقيقيين لسيمون

دي بوفوار بخاصة، التي أقامت معهما في عام 1947. كتب في دفتر يومياته ذلك العام: «يا لهم من أولاد وبنات يفكرون ويكتبون؛ لا مثيل لهم في أي مكان على ظهر الأرض اليوم. ولَكَمْ شعروا بمحنة الإنسان بإحساس راقٍ!»[127]. وفي المقابل، أحبّ زوّاره الفرنسيون كتابته الجسورة، الشبيهة بالسيرة الذاتية، عن الحياة التي ينشأ في كنفها رجل أسود في أمريكا. رتَّب كامو ترجمةَ أعماله لحساب دار جاليمار، وأوكل إليه سارتر الكتابة عنه في مجلة «الأزمنة الحديثة». نجح رايت بصعوبة في الحصول على تأشيرة لزيارة فرنسا[128]، وعلى الفور سافر إليها. وكما أدهشت تفاصيلُ أمريكا الفرنسيين، أبهجت خصوصيات باريس رايت: «المقابض في وسط الأبواب!»[129]. رتَّب المزيد من الإقامات المؤقتة، حتى استقر في باريس أخيرًا.

ورغم أن الطرائق الأمريكية المتميزة أصابت الأوربيين بالحيْرة، فقد أحبوا استقبالهم الحارّ فيها: كانت الولايات المتحدة (ولا تزال) بلدًا مضيافًا للأفكار الجديدة، وللمشاهير المحتملين أيضًا. بعد عام، ظهرت صورة سارتر في مجلة «التايم» مصحوبة بالعنوان الآتي «النساء أصابهن الإغماء»[130]، وأشادت مجلة «نيويوركر» ببوفوار كَوْنها «أجمل وجودية تراها»[131]. ثم توالت المقالات تترَى عن الوجودية في الجرائد والدوريات الثقافية: نيويورك بوست، نيويوركر، هاربرز بيزار Harper's Bazaar، وبارتيزان ريفيو؛ وهي المفضلة عند المثقفين؛ فنشرتْ مقالاتٍ عن سارتر وبوفوار وكامو، مع مقتطفات مترجمة من أعمالهم[132]. وكَتَبَ المغترب الفرنسي جان فال Jean Wahl مقالة بعنوان «الوجودية: تمهيد» Existentialism: A Preface في مجلة «نيوريببليك» New Republic في أكتوبر عام 1945. وإلى جانب التعريفات بالوجودية والتمهيدات لها، ظهرت سُخْريات لطيفة. ففي عام 1948، أعادت مجلة «نيويورك تايمز» نَشْرَ محاكاة ساخرة وجودية كتبها باوِل جينينجز Paul F. Jennings من المجلة الأسبوعية البريطانية «سبِكْتِتور» Spectator، عنوانها «شيئية الأشياء» Thingness of Things. يشرح فيها فلسفة الـ«resistentialism»[133] التي اقترحها بيير ماري فونتر Pierre-Marie Ventre، ومحورها محاولة فَهْم السبب في أن الأشياء تقاوم الإنسانَ وتصيبه بالإحباط في كل مرة، كأن تجعل قدميك تتعثران فتسقط على الأرض، أو تتأبّى على أن نجدها حين تضيع. شعار فونتر هو: «الأشياء ضدنا»[134].

شيء واحد في الوجوديين أزعج المثقفين الأمريكيين، ألا وهو ذوقهم الهابط في الثقافة الأمريكية: حبُّهم للجاز والبلوز وشغفهم بالجرائم الوضيعة في الجنوب العميق[135] Deep South، ووَلَعهم بكتابات شَعْبوية عن السفاحين والمرضى النفسيين.

وحتى خياراتهم الأرفع من هذا في الأدب الأمريكي كانت مثار ظنون، لأن المثقفين الأمريكيين كانوا أميل إلى تقدير المسارات المتعرِّجة التنميقية عند مارسيل بروست -الذي يمقته سارتر- من تقديرهم لروائييهم الحديثين. ويليام باريت، الوجودي الأكثر شَعْبويةً في وقت مبكر، كتب في مجلة «بارتيزان ريفيو» قائلاً إن روايات سارتر تنتصب بوصفها «تَذْكِرة عبوسة بأن المرء لا يستطيع قراءة شتاينبك ودوس باسوس بوصفهما روائيين كبيرين يتمتعان بحصانة»[136]. فكل الكتب من هذه النوعية، بـ«حواراتها التافهة التي بلا معنى، وشخصياتها التي ترتاد البارات وصالات الرقص»[137]، أثرت تأثيرًا سيئًا. وفي العدد نفسه، خلص الناقد إف دبليو دوبي F. W. Dupee إلى أن الاستحسان الفرنسي لفوكنر يدل على «أزمة فظيعة في الذائقة والعقل الفرنسي»[138] أكثر من دلالته على إطراء الأدب الأمريكي.

وقد ظهر تعارض في طرائق التفكير الأمريكية والفرنسية بشأن الوجودية أيضًا. مالت الطريقة الفرنسية، في أربعينيات القرن العشرين، إلى اعتبار الوجودية فكرًا جديدًا ومثيرًا وجريئًا يتسم بسمات موسيقى الجاز. وأما الطريقة الأمريكية فاستحضرت المقاهي القاتمة والشوارع الباريسية الظليلة: لقد عَنَتْ باريس للأمريكيين أوربا القديمة. وهكذا، فبينما صوَّرت الصحافة الفرنسية الوجوديين في صورة شبَّان متمردين يعيشون حياة جنسية فاضحة، رآهم الأمريكيون غالبًا نفوسًا شاحبة متشائمة يسكنها الفزَع واليأس والقلق بكلمات كيركجارد. وقد عَلَقَتْ بهم هذه الصورة. وحتى الآن، تستدعي كلمة «وجودي» إلى الذهن- ولا سيما في العالم الناطق بالإنجليزية- شخصيةً من فيلم نوار noir تُحدِّق في قاع فنجان القهوة، جدّ مكتئبة ومعذَّبة، وهي تتلمَّس بأصابعها صفحات كتاب «الوجود والعدم» المطويَّة[139]. أحد القِلَّة التي تحدَّت هذه الصورة، في وقت مبكر، هو ريتشارد رايت، فكتب- بعد أول لقاء بالوجوديين- إلى صديقته جيرترود شتاين قائلاً إنه لا يستطيع فَهْمَ السبب في إصرار الأمريكيين على اعتبار الوجودية فلسفة كئيبة متشائمة؛ فالوجودية عنده تعني التفاؤل والحرية[140].

لم يكن لدى القرَّاء الأمريكيين، في تلك السنوات الباكرة، من الأعمال الوجودية الأصلية سوى القليل جدًا، مما لا يؤهِّلهم لإصدار حُكْم بشأن مدى صلاحية الوجودية لهم، وبخاصة أنهم لم يقرأوا بالفرنسية. لم يكن متاحًا سوى بضعة مقتطفات من أعمال سارتر وبوفوار تُرْجِمَتْ حتى تلك اللحظة، ولم تشتمل هذه المقتطفات على شيء من رواية «الغثيان»، التي ترجمها لأول مرة لويد ألكسندر Lloyd Alexander تحت عنوان «يوميات أنطوان روكنتان» The Diary of Antoine Roquentin في عام 1949،

أو على شيء من كتاب «الوجود والعدم» الذي ترجمته هيزل بارِنس Hazel Barnes في عام 1956.

وإذا كان من الصعب الحصول على معلومات دقيقة عن الوجودية الفرنسية، فقد كان من الأصعب بكثير معرفة أي شيء عن المفكرين الألمان الذين مهَّدوا الطريق لها. واحدة من القِلَّة التي حاولت تصحيح ذلك تلميذةُ هيدجر وعشيقته حنة أرندت، التي أقامت في الولايات المتحدة وعملت لصالح منظمات اللاجئين اليهود. كتبت مقالتين في عام 1946، في مجلتيْ Nation وthe Partisan Review على التوالي. أولاهما بعنوان «الوجودية الفرنسية» تُفنِّد بعضَ الأساطير عن سارتر وآخرين. والثانية بعنوان «ما فلسفة الوجود؟» تسعى فيها إلى إعادة الوجودية إلى جذورها الألمانية، ملخصةً فكر ياسبرز وهيدجر[141].

كانت هذه اللحظة من أصعب اللحظات: أن تخبر الناس بأن أجمل وجودية تراها - وتقصد بوفوار - وسارتر الذي يصيب النساء بالإغماء، يدينان كلاهما بأفكارهما للألمان. قِلَّةٌ أرادت الاعتراف بهذه الحقيقة في فرنسا أيضًا. فهيدجر لم يكن ألمانيًا عاديًا. لو كان ساحر مسْكيرخ قد استطاع الانخلاع عن ماضيه، لغَدَا الجميع أسعد.



هوامش الفصل السابع

(1) انظر بخصوص هذه الإجراءات: Beauvoir, *Wartime Diary*, 42-3 (3 Sept. 1939).

(2) كلها تعبيرات تشير إلى الوضع العسكري على الحدود الألمانية الفرنسية بدءًا من يوم 3 سبتمبر عام 1939، يوم إعلان بريطانيا وفرنسا الحرب على ألمانيا، حتى يوم 10 مايو 1940، يوم الهجوم الألماني. فما بين هذين اليومين ساد جمود فعلي في العمليات العسكرية بعد اشتباكات صغيرة- المترجم.

(3) المرجع السابق، ص ص 43-46.

(4) انظر المرجع السابق، ص 58 (11 سبتمبر 1939).

(5) انظر: Koestler, *Scum of the Earth*, 40.

(6) Camus, *Notebookes* 1935-1942, 170 (March 1940).

(7) المرجع السابق، ص 176 (غير مؤرّخة بيوم ولكنها في أوائل عام 1940).

(8) عن كتابة سارتر طوال اليوم، انظر: Beauvoir, *Adieux*, 387-8. وعن لعب سارتر البينج بونج، انظر: Sartre, *Quiet Moments in a War*, 97 (Sartre to Beauvoir, 6 March 1940).

(9) Sartre, *Witness to My Life*, 312 (Sartre to Beauvoir, 24 Oct. 1939).

(10) انظر بشأن طلبه من بوفوار إرسال كتب: Beauvoir, *Wartime Diary*, 153 (14 Nov. 1939)، وكذلك أيضًا: Sartre, *Witness to My Life*, 409 (Sartre to Beauvoir, 15 Dec. 1939).

(11) انظر: Beauvoir, *Wartime Diary*, 295 (30 June 1940).

(12) Merleau-Ponty, 'The War Has Taken Place', in *Sense and Non-Sense*, 139-52, this 141.

(13) انظر التفاصيل في: Aron, *The Committed Observer*, 66.

(14) انظر التفاصيل في: Emmanuelle Garcia, 'Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre', in Merleau-Ponty, *Œuvres*, 27-99, this 43-4.

(15) عن فرار بوفوار من باريس، انظر: Beauvoir, *Wartime Diary*, 272-6 (10 June 1940).

(16) انظر التفاصيل في المرجع السابق، ص 290 (30 يونيو 1940).

(17) Guéhenno, *Diary of the Dark Years*, 51 (7 Jan. 1941).

(18) انظر التفاصيل في: Beauvoir, *Wartime Diary*, 288 (30 June 1940).

(19) انظر بخصوص هذه التفاصيل: Beauvoir, *The Prime of Life*, 464, 511, 474, 504. وأما عن ارتداء التوربان فانظر أيضًا: Beauvoir, *Wartime Diary*, 166 (22 Nov. 1939).

(20) انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 465.

(21) عن قراءة بوفوار لهيجل وكيركجارد، انظر: المرجع السابق، ص ص 468-469. وانظر أيضًا: Beauvoir, *Wartime Diary*, 304 (6 July 1940)؛ وكذلك: Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, 159.

(22) عن قراءة سارتر لهيدجر، انظر: Sartre, *War Diaries*, 187 (1 Feb. 1940); Sartre, 'Cahier Lutèce', in Sartre, *Les Mots*, etc., 914؛ وانظر أيضًا: Cohen-Solal, *Sartre*, 153.

(23) Sartre, *Quiet Moments in a War*, 234 (Sartre to Beauvoir, 22 July 1940).

(24) بخصوص عيني سارتر، انظر: Sartre, *War Diaries*, 17 (17 Nov. 1939); and 'Self-Prtrait at Seventy', in *Sartre in the seventies* (*Situations X*), 3-92, this 3.

(25) انظر قصة هروب سارتر من المعسكر: Cohen-Solal, *Sartre*, 159.

(26) Sartre, 'The Paintings of Giacometti', in *Situations* (IV), 177-92, this 178.

(27) انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 479-80, 503-4.

(28) عن قصة الحقيبة المفقودة، انظر: Cohen-Solal, *Sartre*, 166.

(29) Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations* (IV), 225-326, this 231.

(30) انظر: Corpet & Paulhan, *Collaboration and Resistance*, 266.

(31) انظر: Guéhenno, *Diary of the Dark Years*, 101 (17 July 1941).

(32) سو لابوت أو «تحت البيادة»: البيادة هي الحذاء العسكري (البوط)، واستُخدِم التعبيرُ عنوانًا للنشرة السرية التي أصدرتها المجموعة، وجاء صادمًا على هذا النحو العكسي لاستفزاز مشاعر الفرنسيين من أجل مقاومة الاحتلال النازي- المترجم.

(33) انظر التفاصيل في: Cohen-Solal, *Sartre*, 164; Bair, *Simone de Beauvoir*, 251-2; Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations* (IV), 225-326, this 231.

(34) عرفتُ هذا الموقف من خلال تواصل شخصي مع ماريان ميرلوبونتي.

(35) عن تفاصيل رحلتهما بالدراجات وتشقلب سارتر وانكسار سنّ بوفوار، انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 490-91; 495-6; 505. وعن زيارتهما لأندريه جيد ومالرو وغيرهما من أجل الحثّ على المقاومة، انظر: Lévy, *Sartre*, 291-2.

(36) Sartre, 'Paris Under the Occupation', in *The Aftermath of War* (*Situations III*), 8-40, this 11 (originally published in La France libre, 1945).

(37) انظر: Guéhenno, *Diary of the Dark Years*, 195 (22 Feb. 1943).

(38) انظر: Merleau-Ponty, 'The War Has Taken Place', in *Sense and Non-Sense*, 139-52, this 141-2.

(39) بخصوص ردّ فعل اليهود من أصدقاء سارتر وبوفوار، انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 512, 525.

(40) Sartre, 'Paris Under the Occupation, in *The Aftermath of War* (Situations III),8-40, this 15-16.

(41) Beauvoir, *The Prime of Life*, 535.

(42) James Baldwin, 'Equal in Paris', in *The Price of the Ticket*, 113-26, this 114.

(43) انظر قصة اللقاء في: Beauvoir, *The Prime of Life*, 579-80؛ وانظر أيضًا: Beauvoir, *Adieux*, 272.

(44) انظر لقاء كامو بسارتر وبوفوار: Beauvoir, *The Prime of Life*, 539.

(45) المرجع السابق، ص 561.

(46) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 61. وفي عام 2013، اكتُشِفتْ رسالة قصيرة من كامو إلى سارتر تؤكد حميمية صداقتهما في أوائلها، انظر: Grégoire Leménager, 'Canus inédit: "Mon cher Sartre" sort de l'ombre', *Le nouvel observateur* (8 Aug. 2013).

(47) عن والد كامو، انظر رواية السيرة الذاتية: Camus, *The First Man*, 55؛ وكذلك: Todd, *Camus*, 5-6.

(48) عن عوالم الصمت والغياب التي نشأ فيها كامو، انظر: Camus, *The First Man*, 158.

(49) Camus, *Notebooks* 1935-1942, 3 (May 1935).

(50) انظر في هذا: Camus, 'Three Interviews', in *Lyrical and Critical Essays*, 349-57, this 352. مقابلة مع جابرييل دوباريدي يوم 10 مايو عام 1951.

(51) انظر: Camus, *The Stranger*, 48, 51, 53.

(52) المرجع السابق، ص 111. وقد جاء الإلهام لكامو بكتابة هذه الرواية من تجاربه في السفر إلى أوربا الوسطى في عام 1937، وشعوره بفقدان الاتجاه لأنه لم يستطع التحدث بلغة أهل البلد ولا معرفة كيف يتصرف، انظر: Camus, *Notebooks* 1935–1942, 45.

(53) كامو، «مقدمة»، **أسطورة سيزيف**، ص 7. وانظر أيضًا: David Carroll, 'Rethinking the Absurd: le mythe de Sisyphe', in E. J. Hughes (ed.), *The Cambridge Companation to Camus* (Cambridge: CUP, 2007), 53-66, esp. 53-7.

(54) انظر: Homer, *Odyssey*, Book XI, 593-600.

(55) Camus, *Myth of Sisyphus*, 19.

(56) المرجع السابق، ص ص 11–13.

(57) المرجع السابق، ص 111.

(58) نُنوِّه إلى أن الابن المضحَّى به إسحق، وفق رواية العهد القديم فقط- المترجم.

(59) Kierkegaard, *Fear and Trembling*, 45.

(60) انظر بخصوص قراءة سارتر لرواية كامو **الغريب**: Sartre, 'The Stranger Explained', in *Critical Essays*, 148-84, this 173. وقد طوّعتُ المثالَ الذي يضربه سارتر حتى يتلاءم مع كون كامو كان يلعب كرة القدم.

(61) William Barrett, 'Talent and Career of Jean-Paul Sartre', *Partisan Review*, 13 (1946), 237-46, this 244.

(62) Sartre, *Being and Nothingness*, 48.

(63) Gabriel Marcel, 'Existence and Human Freedom', in *The Philosophy of Existence*, 61.

(64) انظر: Sartre, *Being and Nothingness*, 33-4.

(65) انظر المرجع السابق، ص 35.

(66) النكتة موجودة على الرابط الآتي:

http//www.workjoke.com/philosophers-jokes.html.

(67) نذكِّر بأن «القصدية» intentionality عند هوسرل تعني الانبساط نحو شيء أو النزوع نحو شيء، وهذا ما تفعله عقولنا طوال الوقت، فأفكارنا هي دائمًا أفكار عن شيء، ومتعلقة دومًا بشيء، سواء مادي أو غير مادي، موجود أو غير موجود - المترجم.

(68) Sartre, *Being and Nothingness*, 48.

(69) انظر المرجع السابق، ص 53، ص 56.

(70) انظر المرجع السابق، ص ص 56-57.

(71) انظر المرجع السابق، ص ص 61-62.

(72) المرجع السابق، ص 63.

(73) المرجع السابق، ص 82.

(74) الأب براون شخصية خيالية ابتكرها الروائي الإنجليزي تشيسترون- المترجم.

(75) Chesterton, 'The Queer Feet', in *The Annotated Innocence of Father Brown* (Oxford & Ny: OUP, 1988), 64-83.

(76) خداع النفس أو الإيمان الفاسد: حالة تلقائية، يخادع الفردُ فيها نفسَه دون دراية أو قصد، كما لو كان نائمًا يحلم. وليس فيها التعمُّد الذي يحتمله معنى سوء الطويَّة - المترجم.

(77) Sartre, 'The Childhood of a Leader', in *Intimacy*, 130-220, this 216.

(78) انظر: Sartre, *Being and Nothingness*, 503.

(79) Sartre, *Existentialism and Humanism*, 48.

(80) انظر: Sartre, *Being and Nothingness*, 501.

(81) عن المواقف في حدِّها الأقصى، انظر: المرجع السابق، ص 574.

(82) Beauvoir, *Adieux*, 184.

(83) انظر: Hayman, *Writing Against*, 198؛ نقلاً عن مراجَعة في: *Paris-Soir* (15 June 1943).

(84) أورستيس هو ابن أجاممنون وكليتمنسترا، وشقيق إلكترا وإفيجينيا. قتل والدته وعشيقها إيجيسثوس انتقامًا لمقتل والده- المترجم.

(85) بيروس الإبيري أو بيرهوس الإبيري: جنرال إغريقي من العصر الهيليني، غَدَا لاحقًا ملك إبيروس ومقدونيا القديمة. كان أحد المعارضين الأشداء لقيام روما المبكرة- المترجم.

(86) انظر: Beauvoir, 'Pyrrhus and Cineas', in *Philosophical Writing*, 77-150, this 90.

(87) انظر: المرجع السابق، ص ص 97–98.

(88) انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 579.

(89) المرجع السابق، ص 598. وبخصوص الأحداث التي سبقت ذلك انظر: ص ص 595–596.

(90) انظر بخصوص موقف كامو من الإعدامات: Camus, 'Neither Vicitms nor Executioners', 24-43.

(91) انظر: Beauvoir, 'An Eye for an Eye', in *Philosophical Writings*, 237-60, esp. 257-8.

(92) بخصوص محاكمة برازياك، انظر: Alice Kaplan, *The Collaborator* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2000).

(93) Sartre, 'Self-Portrait at Seventy', in *Sartre in the Seventies* (*Situations X*), 3-92, this 48.

(94) وهو المجلد الذي وعد سارتر قارئه بكتابته بوصفه الجزء الثاني لكتابه «الوجود والعدم»- المترجم.

(95) انظر: Sartre, *Notebooks for an Ethics*, tr. D. Pellauer (Chicago & London: University of Chicago Press, 1992) (Cahiers pour une morale, 1983).

(96) Merleau-Ponty, 'The War Has Taken Place', in *Sense and Non-Sense*, 139-52, this 147.

(97) انظر: Sartre, *What Is Literature? And Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), 184. ومن أجل الوقوف على تفاصيل كيف غدا سارتر مثقفًا عامًا له نفوذ في هذه الفترة، انظر: Patrick Baert, *The Existentialist Moment* (Cambridge: Polity, 2015).

(98) Beauvoir, *Force of Circumstance*, 56.

(99) انظر: Vian, *Manual of Saint-Germain-des-Prés*, 141.

(100) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 22.

(101) انظر: Beauvoir, *The Prime of Life*, 244.

(102) نُشِرت هذه النُّتف والشذرات في مجلة «الأزمنة الحديثة» في عام 1949، ثم جُمِعت مع صفحات أخرى مخطوطة لم تكن نُشرت لتكوين المجلد الرابع بعنوان **الفرصة الأخيرة** *La dernière chance*. وتحتوي مقدمة كونتا Contat للمجلد الرابع على اقتباس من مقابلة مع سارتر غير منشورة يقول فيها إن رواية بوفوار **الماندارين** هي الختام الحقيقي لـ **دروب الحرية**، انظر: Michel Contat, 'General Introduction for *Roads of Freedom*', in Sartre, *The Last Chance*: *Roads of Freedom IV*, 177-97, esp. 193.

(103) انظر في هذا: J. Glenn Gray, *The Warriors*: *reflections on men in battle* (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1998), 19-22، (نُشِرت الطبعة الأصلية في عام 1959).:ions on men in battle (Lincoln, NE University of Nebraska Press, 1998), 19-22,

(104) Marcel, 'Testimony and Existentialism', in *The Philosophy of Existence*, 67-76, this 67 (Underground' reconverted to 'Métro').

(105) Beauvoir, *Force of Circumstance*, 93.

(106) Vian, *Manual of Saint-Germain-des-Prés*.

(107) المرجع السابق، ص 141.

(108) انظر: Gréco, *Je suis faite comme ça*, 98-9.

(109) انظر: Gréco, *Jujube*, 129؛ وانظر أيضًا: Cazalis, *Les mémoires d'une Anne*, 125.

(110) انظر: Gréco, *Je suis faite comme ça*, 73.

(111) نُشرت الرواية للمرة الأولى عام 1935.

(112) انظر: Sartre, 'On John Dos Passos and 1919', in *Critical Essays* (*Situations I*), 13-31؛ وانظر أيضًا مقالته 'American Novelists in French Eyes', *Atlantic Monthly* (Aug. 1946)؛ وانظر مقالة بوفوار 'An American Renaissance in France' في كتابها *'The Useless Mouths' and Other Literary Writings*, 107-12.

(113) انظر: James Sallis, 'Introduction', Vian, *I Spit on Your Graves*, v-vi.

(114) انظر: Sartre, 'A Sadness Composed of Fatigue and Boredom Weighs on American Factory Workers', in *We Have Only This Life to Live: the selected essays of Jean-Paul Sartre* 1939-1975, eds Ronald Aronson & Adrian Van den Hoven (New York: NYRB, 2013), 108. وقد نُشِرت في الأصل في جريدة كومبا (12 June 1945). واتضح فيما بعد أن مكتب التحقيقات الفيدرالي كان يراقب الصحفيين تفتيشًا عن ميول شيوعية أو مثيرة للقلق، انظر: Cohen-Solal, *Sartre*, 242-3.

(115) انظر: Lionel Abel, 'Sartre Remembered', in Robert Wilcocks (ed.), *Critical Essays on Jean-Paul Sartre* (Boston: G. K. Hall, 1988), 13-33, this 15.

(116) كامو يتوتر من السفر بوجه عام، انظر على سبيل المثال: Camus, 'Death in the Soul', in *Lyrical and Critical Essays*, 40-51، حيث يصف إقامته المضطربة في براغ.

(117) Camus, 'The Rains of New York', in *Lyrical and Critical Essays*, 182-6, this 184.

(118) انظر المرجع السابق نفسه.

(119) Camus, *American Journals*, 42-3.

(120) المرجع السابق نفسه.

(121) انظر: Beauvoir, America Day by Day, 25, 36, 214. كما نشرت بوفوار أيضًا مقالة بعنوان 'An Existentialist Looks at Americans'، في نيويورك تايم ماجازين (25 May 1947)، وأعيد نشرها في *Philosophical Writings*, 299-316.

(122) Beauvoir, *Force of Circumstance*, 25.

(123) انظر: Sartre, 'Return from the United States' (tr. T. Denean Sharpley-Whiting), in Gordon (ed.), *Existence in Black*, 83-9, this 84 (نُشِرت المقالة في الأصل في لوفيجارو، 16 يونيو 1945).؛artre, ‹Return from the United States› (tr. T. Denean Sharpley-Whiting), in Gordon (ed.), Existence in Black, 83-9, this 84

(124) هارلم: أحد أحياء مدينة نيويورك، ويُعرَف بأنه مركز ثقافي للأمريكيين من

أصل أفريقي- المترجم.

(125) انظر بوفوار: America Day by Day, 1999, 44-5.

(126) انظر: Gréco, *Je suis faite comme ça*, 135.

(127) Michel Fabre, *Richard Wright: books and writers* (Jackson & London: University of Mississiooi 1990), 141. See also Cotkin, *Existential America*, 162.

(128) انظر: Rowley, *Richard Wright*, 328-9.

(129) المرجع السابق، ص 336.

(130) 'Existentialism', *Time* (28 Jan. 1946), 16-17.

(131) *New Yorker*, 23 (22 Feb. 1947), 19-20.

(132) فيما يتعلق باستقبال الأمريكيين للوجودية في هذه الفترة، انظر: Fulton, *Apostles of Sartre*, and Cotkin, *Existential America*, especially 105-33.

(133) نظرية ساخرة تصف السلوك الشرير الذي تبدو عليه الأشياء، فيُقال إن الأشياء التي تُسبِّب مشاكل لنا، كالمفاتيح المفقودة أو قلم ضائع، تُبدي درجة عالية من التمنّع والخبث نحو البشر- المترجم.

(134) انظر مقال «شيئية الأشياء» في: *Spectator* (23 April 1948)، وفي: *New York Times Magazine* (13 June 1948). وانظر: Cotkin, *Existential America*, 102-3.

(135) الجنوب العميق: وصف تصنيفي للمناطق السفلى في الجنوب الأمريكي التي تمتاز بوحدة ثقافية وجغرافية معينة، وتمتاز بزراعة القطن- المترجم.

(136) William Barrett, 'Talent and Career of Jean-paul Sartre', *Partizan Review*, 13 (1946), 237-46, this 244. See Cotkin, *Existential America*, 120-23.

(137) المرجع السابق نفسه.

(138) F. W. Dupee, 'An International Episode', *Partisan Review*, 13 (1946), 259-63, this 263.

(139) عن صورة الوجوديين الكئيبة، انظر على سبيل المثال: Bernard Frizell, 'Existentialism: post-war Paris enthrones a bleak philosophy of pessimism', *Life* (7 June 1946)؛ وانظر أيضًا: John Lackey Brown,

'Paris, 1946: its three war philosophies', *New York Times* (1 Sept. 1946)؛ وانظر أيضًا: Fulton, *Apostles of Sartre*, 29.

(140) انظر: Rowley, *Richard Wright*, 246, 326-7.

(141) نُشِرت المقالتان على التوالي في بارتيزان ريفيو (1946) (1) 13، وفي نيشن (23 Feb. 1946) 162. وكلتاهما موجودتان في: Arendt, *Essays in Understanding*, 163-87, 188-93.

8

الـدّمــار

وفيه ينعطف هيدجر، ويُنقلَبُ عليه،
وتحدث بعض اللقاءات المُخرِجة.

كانت ألمانيا في عام 1945 مكانًا لا يريد أحد التواجد فيه. الناجون والجنود المنعزلون والأشخاص المشرّدون من كل الأنواع يجوبون المدن والريف. منظمات اللاجئين تكافح من أجل مساعدة الناس في الحصول على مأوى، وحاولت قوات الاحتلال فرض النظام وسط دمار شِبْه كامل للبنية التحتية. ومن تلال الأنقاض تنبعث رائحة جثث الموتى المدفونة تحتها. والناس يبحثون عن الطعام، يزرعون الخضروات في أحواض زراعة مؤقتة، ويطبخون على النيران في العراء. وبالإضافة إلى رائحة الجثث، يوجد من أربعة عشر إلى خمسة عشر مليون ألماني، تقريبًا، مشرّدون بسبب القصف والتدمير الشامل. شَبَّه الشاعر الإنجليزي ستيفن سبِندر Stephen Spender الذي سافر إلى البلد بعد الحرب، مَن رآهم هائمين على وجوههم، عبر حُطَام كولونيا وغيرها من الأماكن، ببَدْوِ الصحراء الرُّحَّل العاثرين في أطلال مدينة بائدة[1]. لكن الناس- ولا سيما مجموعات «نساء الأنقاض» Trümmerfrauen بدأوا العمل على إزالة الحجارة وقوالب الطوب، تحت إشراف جنود الاحتلال.

اضطر النازحون من المعسكرات إلى الانتظار وقتًا طويلاً كي يذهبوا إلى أي مكان. وظل العديد من الجنود الألمان مفقودين أيضًا؛ بعضهم تلمَّس طريقه عائدًا إلى وطنه على مهل فعَبَرَ بلادًا بأسرها سيرًا على الأقدام. وانضمَّ إلى السائرين ما يزيدُ على اثني عشر مليونًا من أصول ألمانية طُرِدوا من بولندا وتشيكوسلوفاكيا وغيرها من بلاد أوربا الوسطى والشرقية؛ ساروا أيضًا إلى ألمانيا، يقودون عربات نقل صغيرة ومركبات تحمل ممتلكاتهم. أعداد الخائضين عبر أوربا سَيْرًا على أقدامهم في هذا الوقت مذهلة[2]. جدُّ أحد أصدقائي سار من معسكر اعتقال في الدنمارك إلى منزله في المجر. مشهدُ وصول شاب إلى قريته في راينلاند، بعد سَيْره إليها على طول الطريق من تركيا- في فيلم إدجار

ريتس Edgar Reitz المتسلسل، عام 1984، بعنوان «منزل» Heimat- لم يكن مشهدًا خياليًا كما قد يقع في ظنّنا. بل تقطّعت السُّبلُ بأعداد من الناس لعدة أعوام، ولا يعرف أقاربهم أماكن تواجدهم.

ومن بين أولئك المفقودين، بلا أي اتصال، في عام 1945، ابنا هيدجر، جورج وهيرمان. كان كلاهما جنديين على الجبهة الشرقية، وكلاهما وقعا أسيرَين في معسكرات أسرى الحرب الروسية POW. ولم يملك والداهما سوى الانتظار بلا يقين، وهما لا يعرفان ما إذا كانا على قيد الحياة أم لا.

منذ استقالة هيدجر من رئاسة فرايبورج في عام 1934، اكتنفته مشاعرُ هدوء نسبي. مرض القلب الذي أعفاه من الخدمة في الجبهة أثناء الحرب العالمية الأولى، حال دون استدعائه للخدمة العسكرية، من أي نوع كان، خلال معظم فترة الحرب الثانية أيضًا. فظل يُدرِّس في الجامعة، ويقضي وقتًا طويلاً- كلما أمكنه- في كوخه في توتناوبرج، يكتنفه إحساس بأنه قد أُسيء فَهْمه وعُومِل معاملة غير لائقة. رآه هناك، في عام 1941، ماكس كومريل Max Commerell، أحد أصدقائه، فوصفه قائلاً إن الشمس لفحت بشرته فلوَّنت وجهه، ومن عينيه تلوح نظرة ضياع وشرود، و«على وجهه ابتسامة رقيقة، تشوبها مَسْحة جنون»[3].

مع اقتراب الحلفاء بحلول أواخر عام 1944، أصدر النظام النازي الأمر بالتعبئة العسكرية الشاملة لجميع الألمان، ومنهم الحاصلون على إعفاء سابق. فأُرْسِل هيدجر، وهو في الخامسة والخمسين من عمره وقتئذٍ، مع آخرين، إلى حفر الخنادق بالقرب من الألزاس لدَرْء أي تقدُّم فرنسي. لم يَدُمْ هذا سوى لأسابيع قليلة، ثم بدأ هيدجر في هذه الأثناء يتخذ الاحتياطات اللازمة لإخفاء مخطوطاته في أماكن أكثر أمنًا في حالة الغزو. خزَّنَ بعضها في خزائن بنك مِسْكيرخ، حيث كان يعمل أخوه فريتس[4]؛ وأخفى البعض الآخر في برج كنيسة بالقرب من بيتينجن. كتب إلى زوجته، في أبريل عام 1945، يخبرها بخطة لوضع عدة مجلدات في مغارة سرية ثم إغلاقها، مع رَسْم موقع الخبيئة على خريطة، يُعْهَدُ بها إلى عدد قليل من الناس[5]. ولو لم يكتب هذه الرسالة لما وُجِد دليل على ما يحدث، عدا استمراره في نقل الأوراق. كانت تدبيرات هيدجر الوقائية معقولة، فقد تضرَّرت فرايبورج بشدة من الغارات الجوية، ولم تكن توتناوبرج آمنة بما يكفي لتخزين أوراقه، فضلاً عن أن خوفًا اعتراه من إدانته بسبب بعض الموضوعات التي تحتويها أوراقه.

لم يُبْقِ معه سوى بضع مخطوطات، منها أحدث أعماله المتعلق بفريدريك هولدرلن

الذي استحوذ على اهتمامه. وهولدرلن هذا، من كبار الشعراء المحليين في منطقة الدانوب، وُلِدَ في عام 1770 في بلدة لاوفِن Lauffen، وكان يعاني من نوبات خَبَلٍ طوال حياته، واكتنفت المشاهدُ الطبيعية المحلية معظمَ شعره التصويري، كما رسم في شعره أيضًا صورةً مثالية لليونان القديمة بطريقة حيوية؛ وهو المُركَّب الذي كان يسحر لُبَّ هيدجر دائمًا. الشاعر الآخر الوحيد الذي سيهتم به هيدجر غاية الاهتمام، أكثر من أي وقت مضى، هو جورج تراكل Georg Trakl: شاعر أشد اضطرابًا وخَبَالاً، نمساوي أُصيب بالفصام، ومدمن مخدِّرات، وافته المنيَّة عام 1914 وهو في سن السابعة والعشرين من عمره. امتلأت قصائد تراكل الغرائبية المخيفة بأشباح وفتيات وكائنات زرقاء غريبة تجوس خلال غابات صامتة على ضوء القمر. استغرق هيدجر في هذين الشاعرين كليهما، واستكشف من خلال أعمالهما الطريقة التي يمكن بها للغة الشعرية أن تستدعي الكينونةَ فتشقّ لها فُسْحةً منبسطة في العالم.



فيلدينستاين، مأخوذة من Matthäeus Merian, *Topographia Sueviae* 1643.

في مارس عام 1945، وصل الحلفاء إلى فرايبورج فانتقل منها هيدجر. رتَّب للفلاسفة والطلاب في كليته ملاذًا في فيلدينستاين Wildenstein القلعة المذهلة المشيَّدة على قمة صخرية، تطل على الدانوب بالقرب من بويرون Beuron، غير بعيد عن مِسْكيرخ (وبالمصادفة، غير بعيد أيضًا عن قلعة زيجمارينجن Sigmaringen التي

جمع فيها الألمانُ أعضاءَ حكومة فيشي فساقوهم كالقطيع بأسلوب ديكاميروني[6] فظيع للرجوع إلى فرنسا بعد فرارهم منها).

مالِكا قلعة فيلدينستاين أميرٌ وأميرةُ ساكسونيا ماينينجن Sachsen-Meiningen؛ وكانت الأميرةُ عشيقةَ هيدجر. ولعل هذا سببُ عدم انضمام إلفريد هيدجر إلى المجموعة، فتخلَّفت في فرايبورج تَتعهَّدُ بيتَ هيدجر في ضاحية تسيرينجن. ولمّا وصل الحلفاء، استولوا على البيت، فصار يشاركها فيه، مؤقتًا، لاجئٌ من سيليزيا Silesia وعائلةُ عسكري فرنسي برتبة رقيب.

وفي غضون هذا، عبرتْ فرقةُ الجامعيين اللاجئين الصغيرة- حوالي عشرة أساتذة وثلاثين طالبًا- معظمهم نساء- الغابةَ السوداء بالدراجات، ثم أدركهم هيدجر في الطريق يقود دراجة ابنه. مكث مع الأميرة وزوجها في كوخ حارس الغابة القريب الذي استخدموه مأوىً لهم، على حين صعدت بقية المجموعة إلى القلعة الخرافية. وعلى مدى شهريْ مايو ويونيو من عام 1945 - وحتى بعد وصول الفرنسيين إلى المنطقة- كان الفلاسفة يساعدون في جمْع الحشائش الجافة من الحقول المحيطة، ويقضون المساءات يُسَلِّي بعضُهم البعضَ بإلقاء محاضرات وحفلات عزف منفرد على البيانو. في نهاية يونيو، أقاموا حفلة توديع في كوخ حارس الغابة، وألقى عليهم هيدجر محاضرة عن هولدرلن. فلمّا انقضت هذه الأوقات القليلة السارّة، عاد أفراد المجموعة إلى منازلهم في فرايبورج، وقد تورَّدتْ خدودهم وزاد وزنهم. وأما هيدجر فلما وصل إلى فرايبورج وجد منزله مكدَّسًا بالأغراب، والمدينة تحت الإدارة الفرنسية، وهو ممنوع تمامًا من التدريس. وَشَى به بعض خصومه قائلين إنه مشتبه في تعاطفه مع النازي[7].

* * *

قضى هيدجر ربيع الدانوب ذاك من عام 1945 في كتابة عدة أعمال جديدة، منها محاورة فلسفية أرَّخها بيوم 8 مايو عام 1945: اليوم الذي أصبح فيه استسلام ألمانيا رسميًا. أعطاها عنوان «محادثة مسائية: في معسكر أسرى الحرب في روسيا، بين شاب وكَهْل» Evening Conversation: In a Prisoner of War Camp in Russia, between a Younger and an Older Man. الشاب والكهل كلاهما سجينان ألمانيان في معسكر أسرى الحرب الروسي، وحين بدأ الحديث بينهما كانوا عائدين لتوِّهما من يوم عملهما الإجباري في الغابة.

يقول الشاب للكهل: «بينما كنا نسير إلى مكان عملنا هذا الصباح، من خشخشة الغابة الفسيحة اعتراني فجأةً شيءٌ عليلٌ»، ثم يتساءل الشاب ما عساه يكون هذا الشيء

العليل؟ فيجيبه الكهل قائلاً لعله «ما لا ينضب» آتيًا من هذه الفُسْحة. ثم يتواصل حديثهما، وكأن نسختين من هيدجر تتحدث إحداهما إلى الأخرى:

الشاب: لعلك تقصد أن الرَّحيب، في الفُسْحة، يسوقنا إلى الحرية.
الكهل: لا أعني الرَّحابة فقط في الفُسْحة، بل أعني أيضًا أن هذه الفُسْحة تسوقنا من أمامنا ومن خلفنا.
الشاب: الرحابة في الغابات تتأرجح في بَراحٍ مُحتجِب، ولكنها في الآن نفسه تعود لنا مرة أخرى دون أن تنتهي عندنا[8].

ثم يستمران في الحديث محاولين تعريف القوة العليلة الشافية، وفَهْم كيف تُحرِّرهما مما يصفه الكهل بأنه «الدمار الذي يغطي تراب وطننا وناسه الحائرين بلا حول ولا قوة».

كلمة «الدمار»، بالإنجليزية devastation أو بالألمانية Verwüstung، تغدو الكلمة الرئيسية [المفتاحية] في حديثهما. ويتضح أنهما لا يشيران إلى الأحداث الأخيرة فحسب بل إلى دمار حاق بالأرض لعدة قرون فحوَّل كل شيء إلى «صحراء» desert، والكلمة الألمانية هي Wüste، التي ترتبط اشتقاقيًا بكلمة Verwüstung: دمار[9]. وقد حقق هذا الدمارُ أعظمَ مكاسبه في جنة عُمَّال بعينها (هي الاتحاد السوفيتي بكل وضوح)، وبحسابات باردة في أرض مُنافِسة متقدمة تكنولوجيًا «يخضع فيها كل شيء للمراقبة والتنظيم والحساب كي يكون نافعًا»[10]. وهذه الأرض المنافسة هي بالطبع الولايات المتحدة؛ فشأن هيدجر شأن سارتر وغيره من الأوربيين في هذه الفترة، وجد أنه من الطبيعي ربط الدمار بالتكنولوجيا والإنتاج الضخم. في نهاية المحاورة، يقول الشاب إنه بدلاً من محاولة عقيمة لـ«تجاوز» دمار شامل من هذا النوع، الشيء الوحيد الذي يجب عمله هو الانتظار. لذا، بقيا هناك- فلاديمير Vladimir وإستراجون Estragon الألمانيان- منتظرَيْن في مشهدهما الشاحب[11].

المحاورة وثيقةٌ هيدجرية نمطية، ملأى بغَمْغمات عن الرأسمالية والشيوعية وأراضٍ أجنبية ليست طيبة: علامات يقينية على ما أسماه هانس يوناس «منظور الدم والأرض، لا ريب فيه». ولكن المحاورة تنطوي أيضًا على صور مثيرة للمشاعر رائعة. ولا يمكن قراءتها دون التفكير في ابنَيْ هيدجر المفقودَيْن، ضائعَيْن في مكانٍ جهة الشرق. وتتحدث المحاورةُ ببلاغة عن أطلال ألمانيا وعن حالة العقل الألماني وسط تلك الأطلال: مزيج من محنة ما بعد الصدمة والبلادة والاستياء والمرارة والتوجُّس.

* * *

بعد أن استأنف هيدجر حياته المنسية في فرايبورج في صيف عام 1945، انطلق

ذات يوم من أيام شهر نوفمبر في رحلة سرِّية لاستعادة مخطوطاته المخبأة في الريف على مقربة من مسْكيرخ وبحيرة كونستانس أو بحيرة بودنسي. كان يساعده الفيلسوف الفرنسي الشاب المتحمس فريدريك دي توارنيكي Frédéric de Towarnicki، الذي كان قد دُعِيَ إلى منزل هيدجر بوصفه صديقًا له. لم يكن يُسْمَحُ للمدنيين الألمان بالسفر دون إذن، لذا قاد توارنيكي السيارة، وبحوزته أوراق رسمية سيبرزها في حالة توقيفهما على الطريق. جلس هيدجر في المقعد الخلفي ومعه حقيبة ظهر فارغة. غادرا عند منتصف الليل، وسط غيوم عاصفة وومضات البرق.

لم تكد السيارة تقطع مسافة عشرين كيلو مترًا حتى ترجرج أحد مصابيحها الأمامية وخرج من مكانه. استمرّا، رغم صعوبة رؤية الطريق بين أشجار متشابكة قاتمة وسيل من الأمطار. ثم انشق الظلام فجأةً عن دورية فرنسية بعَلَمها ثلاثي الألوان؛ اضطر المسافران إلى التوقف وإظهار الهُويَّة. فحص الحارس أوراقهما مدقِّقًا وأشار إلى أن مصابيح السيارة الخلفية تهشَّمت أيضًا، ثم لوَّح لهما بالعبور. تقدَّما متوجِّسين. ثم طلب هيدجر من السائق التوقف مرتين أمام منزلين في العراء؛ وفي كل مرة يدخل هيدجر بحقيبة ظهره ويخرج مبتسمًا بالحقيبة محشوّةً بالوثائق.

بدأ المصباح الأمامي الثاني يتقطَّع ضوؤه أيضًا. حاول توارنيكي استخدام بطاريته الكهربية لإضاءة الطريق، ولكنها لم تكن كافية. انحرفت السيارة عن الطريق واصطدمت بالجسر. بعد أن فحص السائق التلف، قال إن الإطار قد ثُقِبَ، خرج هيدجر من السيارة وحاول السائق تركيب الإطار الاحتياطي، ولم يكن يناسب السيارة. اكتفى هيدجر بالنظر مهتمًا؛ فالتكنولوجيا أحد موضوعاته الفلسفية الجديدة المفضَّلة. لم يعرض هيدجر المساعدة، ولكنه حرَّك أصبعه معبرًا عن ضجره بسخرية قائلاً: «تكنولوجيا!». بدا واضحًا أنه مستمتع. وبطريقة ما، ركَّبَ السائق الإطار، وبدآ في التحرُّك إلى توقفهما الأخير عند بيتينجن.

بحلول الصباح، استقر عَزْم هيدجر على البقاء في منزل أصدقائه هناك. أما توارنيكي الصابر على المعاناة والأذى الذي لحقه، فعاد بالسيارة إلى فرايبورج كي يُدبِّرَ أمر سيارة جديدة. ولمّا وصل صرخت إلفريد في وجهه متسائلةً عما فعله بزوجها. اتفقت الآراء لاحقًا على أنه ما فعل بصديقه إلا كل خير؛ إذ تذكر هيدجر، فيما بعد، معروف توارنيكي بامتنان، فأهداه نسخة من ترجمته لقسم الجوقة في مسرحية سوفوكليس «أنتيجون» [وهو القسم المعنون بـ«أنشودة عن الإنسان»]، الذي يحتوى على مقطع عن ميزة الإنسان الغريبة أو الخارقة. كَتَبَ عليها: «في ذكرى رحلتنا إلى كونستانس»[12].

لم يدم تفاؤل هيدجر طويلاً، إذ كان عليه أن ينتظر وقتًا طويلاً حُكْم لجنة التطهير من

النازية والجامعة. ستمرُّ أربعة أعوام قبل تبرئة ساحته ليعود إلى التدريس مرة أخرى، بإعلانه في النهاية ميتلاوفر Mitläufer أو متعاطفًا[13] في مارس عام 1949، ثم استأنف التدريس بعدئذٍ بدءًا من عام 1950. مرّت سنوات الشك الخمس تلك بصعوبة، وعلى مدى العام الأول منها انتاب هيدجر الغَمُّ أيضًا بسبب ابنيه المفقودين. في أوائل عام 1946، أُصيب بانهيار نفسي، وفي فبراير نُقِلَ إلى مصحة هَاوس بادن Haus Baden في بادِنفَيْلر Badenweiler للاستشفاء[14]. ولفترة من الوقت، بدا الأمر كما لو أن هيدجر يمضي على طريقِ بطلَيْه هولدرلن وتراكل. ولكنه بدأ يتحسن ببطء، برعاية طبية من أطباء نفسيين أُصلاء حقًا، على حد لغته الفلسفية وأسلوبه في التفكير. وساعده على التحسُّن ورودُ أخبار في شهر مارس تفيد بأن ابنيْه على قيد الحياة في روسيا[15]. انقضت فترة انتظار أطول قبل أن يعودا إلى منزلهما. أُطلِقَ سراح هيرمان في عام 1947 بعد سقوطه مريضًا، وأما جورج الابن الأكبر فكان لا يزال بعيدًا حتى عام 1949.

غادر هيدجر المصحة في ربيع عام 1946، وقضى فترة النقاهة في كوخ توتناوبرج. الصحفي ستيفان شيمانسكي Stefan Schimanski، الذي رآه هناك في شهرَيْ يونيو عام 1946 وأكتوبر من عام 1947، وصف صمته وعزلته، وذكر أن هيدجر استقبله مرتديًا أحذية تزلّج ثقيلة مع أن الوقت كان صيفًا. بدا أنه لا يريد سوى الاعتكاف من أجل الكتابة. في زيارة شيمانسكي الثانية، لم يكن هيدجر قد ذهب إلى فرايبورج منذ ستة أشهر. «ظروفه المعيشية بدائية؛ كتبه قليلة، وعلاقته الوحيدة بالعالم كومة من أوراق الكتابة»[16].

* * *

وحتى قبل الحرب، تغيرت طريقة هيدجر في التفلسُف، فهَجَرَ الكتابةَ عن العَزْم والكينونة نحو الموت وغيرها من تهيئة مطالب الدازاين الشخصية، وانتقل إلى الكتابة عن ضرورة الانتباه والتقبُّل، وضرورة الانتظار والانفتاح؛ وهي الأفكار الرئيسية أو التيمات التي نسجها في محاوَرة أسير الحرب. هذا التغير المعروف بأنه منعطف هيدجر Heidegger's Kehre، لم يكن انعطافًا مفاجئًا كما توحي الكلمة، بل تأقلمًا بطيئًا، كانعطاف رجل في حقل قمح بعد أن بدأ يدرك تدريجيًا وجود حركة خَشْخَشة في القمح خلفه فالتفت لينصت.

وبينما التفت هيدجر وانعطف، أولى اهتمامًا متزايدًا باللغة، بهولدرلن والإغريق، وبدور الشعر في الفكر. أخذ يتأمل أيضًا في التطورات التاريخية، وصعود ما أسماه التقنية (Machenschaft) (المَكْنَنة) أو التكنولوجيا (Technik): الطرق الحديثة في السلوك نحو الكينونة، وهي طرق جعلها هيدجر في علاقة تضاد مع تقاليد أقدم.

ويَقصد بـ«المَكْنَنة» جَعْلَ كل شيء يعمل على مثال الآلة: موقف تتميز به أَتْمتة المصانع وتسخير البيئة والإدارة الحديثة والحرب. ففي هذا الموقف، نحن نُرغِم الأرضَ إرغامًا كي تُسَلِّمَ لنا ما نريده منها، بدلاً من بَرْي الأشياء بأناة أو التَحَنُّنِ لها، كما يفعل الفلاح مع أرضه أو الحِرَفي اليدوي مع صَنْعته. نحن نُكْرِه الطبيعةَ إكراهًا على تسليم خيراتها لنا. أَدَلُّ الأمثلة وحشيةً نجدها في التعدين الحديث، حيث نُرْغِمُ الأرضَ على تسليم فَحْمها أو نفطها. الأكثر من هذا أننا من النادر أن نستخدم ما نستولي عليه من الأرض في الحال، بل نحوله إلى شكل من أشكال الطاقة المستخلصة التي نُخَزِّنها، على سبيل الاحتياط، في مولِّد أو مستودع. في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته، حتى المادة نفسها سيتحداها البشر بهذه الطريقة، فالتكنولوجيا الذرية تُنتج الطاقة من أجل حفظها كاحتياط في محطات توليد الكهرباء.

ولِقائل أن يقول إن الفلاح الذي يحرث الأرض يتحدّاها أيضًا ليستخرج منها المحصول، ثم يخزِّن هذا المحصول. لكن هيدجر يرى في هذا النشاط أمرًا مختلفًا تمامًا. فكما يجادل في محاضرة/ مقالة، صاغها لأول مرة أواخر أربعينيات القرن العشرين بعنوان «مسألة التكنولوجيا» Die Frage nach der Technik: «يترك الفلاح البذور لقوى النمو الكامنة فيها تتعهّدها، وما عليه سوى مراقبة نموها». أو بالأحرى، هذا ما كان يفعله الفلاحون حتى ظهرت الآلات الزراعية الحديثة اللاهثة بمحركاتها التي تَعِدُ بإنتاجية أكبر عن ذي قبل. في الملاحقة والتحدّي الحديثين من هذا النوع، لا تُبْذَرُ طاقةُ الطبيعة أو تَلْقَى الرعاية أو تُحْصَد؛ بل تُطْلَق وتُحَوَّل ثم تُخَزَّن في صورة مختلفة قبل توزيعها. ويستعمل هيدجر هنا صورًا مجازية ذات طابع عسكري: «كل شيء صَدَرَ له الأمر بالتأهُّب، كي يكون في متناول اليد فورًا، بل ليكون واقفًا متأهِّبًا لتلقي المزيد من الأوامر».

ألا وإنه لانقلاب مَسْخيٌّ شنيع؛ بل يرى هيدجر أن البشرية غدت وحشًا شائه الخِلْقة. صار الإنسان دينوس deinos (وهي كلمة يونانية تتشابه إيتمولوجيًا مع كلمة ديناصور أو «سحلية هائلة رهيبة»). وهي الكلمة نفسها التي استعملها سوفوكليس في حديث الكَورس عن ميزة الإنسان الغريبة أو الخارقة التي يتفرد بها.

تُهدِّد هذه العمليةُ البنيةَ الأساسية في القصدية: طريقة انبساط العقل إلى الأشياء بوصفها موضوعاته. ويقول هيدجر إنه عندما يوضع شيء «تحت الطلب» أو «على سبيل الاحتياط القائم» standing reserve، يفقد قدرته على أن يكون الشيءَ بحقه. فلا يعود متميزًا عنا ولا يمكنه الانتصاب أمامنا. وعندئذٍ، تكون الفينومينولوجيا نفسُها مهدَّدةً

بالتحدّي الحديث الذي يمارسه البشر، وبطريقتهم المدمرة في احتلال الأرض. وهذا يؤدي إلى كارثة نهائية. إذا تُرِكنا بمفردنا «في غَمْرة فقدان الشيء»، فسنفقد نحن أنفسنا بنيَتَنا: ستبتلعنا أيضًا حالة الكينونة المرصودة «على سبيل الاحتياط القائم». سنفترس حتى أنفسنا. ويستشهد هيدجر بتعبير «الموارد البشرية» دليلاً على هذا الخطر القائم[17].

يتجاوز تهديد التكنولوجيا، فيما يرى هيدجر، المخاوف العملية [التطبيقية] في سنوات ما بعد الحرب: آلات تخرج عن السيطرة، قنابل ذرية تنفجر، إشعاع يتسرب، أوبئة وتلوث إشعاعي وكيميائي. بل إنه تهديد أنطولوجي للواقع والكائن البشري نفسه. نحن نخشى اندلاع كارثة، بل الكارثة آتية لا ريب. ومع ذلك، يوجد أمل. ويتشبث هيدجر بهذا الأمل من خلال هولدرلن الذي يقول شعريًا:

لكن حيث يكون الخطر، تنمو
قدرةُ الإنقاذ أيضًا.

إذا أولينا التكنولوجيا اهتمامًا مناسبًا، أو بالأحرى انتبهنا حق الانتباه إلى ما تكشفه التكنولوجيا بشأننا وبشأن كينونتنا، فبمستطاعنا النفاذ إلى حقيقة «الانتماء» belongingness البشري. وعندئذٍ، قد نعثر على طريق للمضي قدمًا؛ ويتضح لنا هنا أن هيدجر يعني الرجوع إلى أصل التاريخ، للعثور على مصدر التجديد، المَنْسي طويلاً، في الماضي[18].

يواصل هيدجر العمل على هذا الموضوع لعدة سنوات، حتى تجمّعت معظم الأفكار المذكورة أعلاه في النسخة النهائية من مقاله «مسألة التكنولوجيا»، الذي ألقاه بوصفه محاضرة في ميونيخ عام 1953، على جمهورٍ، كان من بينه عالِم الفيزياء الذرية فيرنر هايزنبرج Werner Heisenberg: رجل عرف يقينًا تحدّي الطاقات المادية وتسخيرها[19].

وفي الوقت نفسه، واصل هيدجر العمل من جديد على كتابات أخرى كان قد بدأها في ثلاثينيات القرن العشرين، بعضها يقدم رؤية أكثر إيجابية لدور البشر على الأرض، منها كتيبه «أصل العمل الفني» Der Ursprung des Kunstwerkes، الذي ظهر في صورة منقَّحة ضمن عمله «دَرْبٌ غير مطروق» Holzwege أو Off the Beaten Track في عام 1950. وفيه استند إلى فكرة مستعارة من الصوفي الألماني القروسطي المعلم إيكهارت Meister Eckhart، ألا وهي Gelassenheit، التي يمكن ترجمتها إلى releasement أو Letting-be: تَرْك الكائن يكون.

أصبح «تَرْك الكائن يكون» أحد أهم المفاهيم عند هيدجر المتأخر، فهو يدل على

طريقة في حضور الإنسان إلى الأشياء خالي الوفاض. وهو ما يبدو أمرًا بسيطًا. يتساءل هيدجر: «ماذا يبدو أيسر من تَرْك الكائنِ يكون الكائنَ الذي هو عليه؟». ومع ذلك، فليس هذا بالأمر البسيط إطلاقًا، لأنه ليس مجرد مسألة انصراف عن العالم لا يبالي به وتَرْكه يكون وشأنه. بل يجب أن نتحول إلى الأشياء، ولكن بطريقة لا «نتحدّاها» بها، فنَدَعُ كلَّ كائن «يقدِّم نفسَه بطريقته الخاصة في الكينونة»[20].

وذلكم هو ما لا تفعله التكنولوجيا الحديثة، وإن فعلته بعض الأنشطة البشرية، وعلى رأسها الفنُّ. يكتب هيدجر عن الفن بوصفه شكلاً من الشِّعر، فيراه النشاط البشري الأسمى، ولكنه يستعمل الكلمة «شعر» بمعنى واسع ليعني بها أكثر من ترتيب الكلمات في نظم. فهو يتتبع الكلمة حتى جذرها اليوناني في كلمة poiesis[21]، ويقتبس من هولدرلن مرة أخرى، الذي يقول: «شِعْريًا يسكن الإنسان على هذه الأرض»[22]. الشعر هو طريقة الكائن.

الشعراء والفنانون «يتركون الأشياءَ تكونُ»، بل يتركونها تنكشف وتعرض نفسَها أيضًا. إنهم يساعدون الأشياء على التحرُّر حتى تأتي إلى «اللاحجاب» unconcealment أو عدم الاحتجاب Unverborgenheit، تماشيًا من هيدجر مع الكلمة اليونانية أليثيا ale-theia التي تُترجَم عادةً إلى «حقيقة» truth. وذلكم نوع من الحقيقة أعمق من مجرد التعبير عن الواقع، أعمق مما يحدث عندما نقول: «القطة على السجادة»، فنشير إلى سجادة وقطة تكون عليها. فقبل أن نتمكن من قولٍ كهذا، لا بد للقطة والسجادة كلتيهما أن «يبرزا من الحجاب». يجب أن يكشفا نفسيهما.

تمكين الأشياء من إبراز نفسها هو ما يجب أن يفعله البشر: هذا إسهامنا المتميز. نحن «المنارة» clearing (Lichtung)، نوع من الفُسْحة، أو فُرْجَة منيرة في غابة تتيح للكائنات أن تتقدم حَيِيَّةً كغزالة تأتي من بين الأشجار[23]. أو قد نتخيل الكائنات وهي تدخل وثّابةً راقصةً إلى حيّز انفراج ساطع، كطائر التعريشة bowerbird في عُشٍّ مزخرف وسط أشجار متشابكة. ومن التبسيط تحديدُ [تعريف] الانفراج الساطع بأنه الوعي البشري، وإن كان هو المثال أحيانًا. نحن نُعِينُ الأشياءَ على الانبثاق إلى النور بكَوْننا واعين بها، ونحن نكون واعين بها شِعْريًا، الأمر الذي يعني أننا نوليها انتباهًا توقيريًا يحترمها فنَدَعُها تكشف نفسها كما هي عليه، بدلاً من إرغامها وفقًا لإرادتنا.

ولا يستعمل هيدجر كلمة «الوعي» consciousness هنا، لأنه يحاول- كما في أعماله الأسبق- أن يجعلنا نفكر في أنفسنا بطريقة مختلفة جذريًا. إذ ينبغي ألا نفكر في العقل بوصفه كهفًا فارغًا، أو وعاء مليئًا بتمثيلات الأشياء. كلا، وليس من المفترض حتى

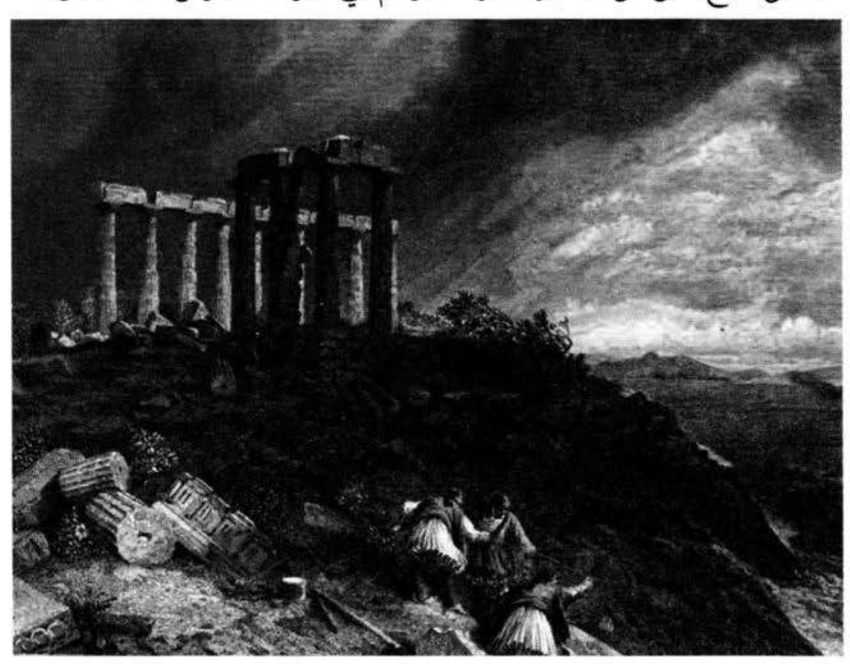
أن نفكر فيه بوصفه محلَّ إطلاق سِهام «العَنيّة» القَصْدية، كما فكرت فيه فينومينولوجيا برينتانو الأسبق. بل يحملنا هيدجر إلى أعماق غابته السوداء Schwarzwald، ويطلب منا أن نتخيل فَجْوةً [فُرْجة] gap ينسرب منها ضوء الشمس صافيًا. نحن لا نزال في الغابة، ولكننا نتيح بقعة منفتحة نسبيًا، حتى يُتَاحَ لكائنات أخرى أن تَتَشمَّس لفترة. وإن لم نفعل هذا، فسيبقى كل شيء في الأجَمَة، محجوبًا حتى عن نفسه. ولو استعملنا استعارة أخرى فهي: لن يُتاح للكائنات أن تنبثق من قوقعتها.

استهلَّ عالِمُ الفلك كارل ساجان Carl Sagan سلسلته التلفزيونية عام 1980، وهي بعنوان «الكون» Cosmos، بالقول بأن الإنسان، رغم تكوُّنه من المادة الأولية نفسها التي تكونت منها النجوم، فهو واعٍ؛ لذا هو «وسيلة الكون كي يعرف نفسَه»[24]. وبطريقة مماثلة، اقتبس ميرلوبونتي من رسَّامه الأثير سيزان Cézanne قولَه: «المنظر الطبيعي يفكر في نفسه من خلالي، فأنا وَعْيُه بنفسه»[25]. وهذا يماثل ما يعتقده هيدجر بشأن إسهام البشر في الأرض. فنحن لسنا مكوَّنين من عَدَم روحاني؛ بل نحن جزء من الكينونة، ولكننا نأتي أيضًا بشيء فريد معنا. وهو ليس بالشيء الكثير: فُسْحةٌ منبسطة صغيرة، قد تكون دَرْبًا، أو دِكّة كالتي كان يجلس عليها هيدجر في صباه ينجز واجباته المدرسية. بل من خلالنا تحدث المعجزة.

ذلك ما فتنني حين قرأتُ هيدجر وأنا طالبة، وكنتُ متأثرةً غاية التأثر بهيدجر ما بعد «المنعطف» رغم صعوبة فَهْمه. كلما تطرَّق كتابه «الكينونة والزمان» إلى الأمور الأكثر عمليةً كانت روعته أكثر إثارة للحيرة؛ فمواد العصر كالمطارق وغيرها من الأدوات البسيطة جدّ جذابة، ولكنها ليست بهذا العمق الجديد. فهيدجر المتأخر يكتب بنفسه صورة من صور الشعر، رغم إلحاحه المتواصل- شأن الفلاسفة- على أن هذا هو ما تَكونه الأشياء حق الكَوْن؛ فالأمر ليس أمر براعة أدبية. وحين أُعيد قراءته اليوم، يقول نصفي «يا له من هُرَاء!»، وأما نصفي الآخر فيُسْحَرُ من جديد.

لو نحَّيْنا الروعةَ جانبًا، فسنجد كتابة هيدجر المتأخرة تثير قلقًا أيضًا، بتصورها الصوفي الزائد لما يَكونه الإنسان. إذا تحدثنا عن الإنسان بوصفه- في المقام الأول- فُسْحةً منفتحة أو انفراجةً أو وسيلةً لـ«تَرْك الكائنات تكون»، وبوصفه المُقيمَ شِعْريًا على الأرض، فلن يبدو حديثنا عن شخص يمكننا التعرّف عليه. الداراين القديم old Dasein قبل منعطف هيدجر أمسى أقلَّ بشريةً عن ذي قبل. لقد صار سَمْته من سَمْت الغابات. ثمة إغراء ساحر بالتفكير فيه بوصفه تكوينًا نباتيًا أو جيولوجيًا، أو فُسْحةً في منظر طبيعي؛ لكن هل يستطيع الدازاين أن يُقيمَ مجموعةً من رفوف الكتب؟ في الفترة

التي غدا فيها سارتر أكثر انشغالاً بمسائل الفِعْل والمشاركة في العالم، كان هيدجر ينسحب انسحابًا تامًّا- تقريبًا- من تدبُّر تلك المسائل. الحرية والقرار والقلق لم تعد ذات دور كبير عنده. البشر أنفسهم صار من الصعب تمييزهم في كتاباته [بعد المنعطف]، وهذا أمر مثير للقلق، ولا سيما حين يصدر عن فيلسوف لم يفصل نفسَه بعد، بشكل مقنع، عن مَن ارتكبوا أسوأ الجرائم في القرن العشرين ضد البشرية.



معبد منيرفا، سونيون، اليونان، بنقش جيه. سادلر J. Saddler، حوالي عام 1875؛ (Private collection/ Bridgeman Images).

بل الأكثر من هذا، حتى أشد الهيدجريين حماسةً لا بد أنهم استشعروا في دخيلتهم أنه يتحدث من خلال قبّعته في هذه المرات. المقطع الذي يُقتبَس عنه كثيرًا في كتيّبه «أصل العمل الفني» يهتم، لا بقبعة، بل بزوج أحذية. فكي ينقل هيدجرُ لقارئه ما يعنيه بالفن عند قَوْله إنه صَوْغٌ بطريقة الإبراز والإخراج، يصف لوحةَ فان جوخ التي يقول إنها تصوِّر حذاء فَلاحة. ويذهب به الخيال كل مذهب بشأن ما «تُولِّده» اللوحة وتَستثيره شِعْريًا: دَوْس لابِسة الحذاء يوميًا على أرض طريَّة، نضج الحبوب في الحقول، صمت الأرض في الشتاء، مخاوف المرأة من الجوع وذكرياتها عن آلام مخاض الولادة[26]. في عام 1968، أشار الناقد الفني ماير شابيرو Meyer Schapiro إلى أن الحذاء ليس حذاء فلاحة إطلاقًا، بل هو حذاء فان جوخ نفسه. وقد واصل شابيرو استقصاء حقيقة

الحذاء، فاكتشف في عام 1994 الدليل على أن فان جوخ اشترى الحذاء مستعمَلاً، بوصفه حذاء حَضَريًا أنيقا بحالة جيدة، إلا أنه أضرّ بحالة الحذاء بمَشْيه كثيرًا على أرض طينية. ثم ختم بحثه باقتباس ملاحظة من هيدجر يعترف فيها بـ«أننا لا نستطيع القول يقينًا أين مكان الحذاء ولا إلى مَن ينتمي»[27]. لعل الأمر ليس بالمهم، لكن يبدو واضحًا أن هيدجر قرأ في اللوحة القدر الكبير بمُسَوِّغ جدّ قليل، وأن ما قرأه فيها ليس سوى تصوُّر رومانسي للغاية عن الحياة الريفية.

والأمر شأنٌ شخصي: فإما أن تتحدث أفكار هيدجر عن لوحة فان جوخ إليك أو لا تتحدث. بالنسبة لي، لا تتحدث، وإن استهوتني فقرات أخرى في المقالة نفسها. أحببتُ مثلاً وصفه لمعبد يوناني قديم بدا أنه يبثّ شعورًا بالأرض والسماء:

> البناء في انتصابه يرتكز على أرض صخرية. وباستقراره عليها يُبْرِزُ من الصخر سرَّ الصخور غير المصقولة التي تدعم البناء مع ذلك. والبناء بانتصابه على أرضه يصمد في وجه العاصفة الهائجة، بل يجعل العاصفة نفسها تتجلى في هبوبها الشديد. لمعان الحجر الساطع، الذي هو في الظاهر بفعل الشمس، هو ما يُبرِزُ ضوءَ النهار واتساع السماء وظلمة الليل. شموخ المعبد الراسخ يجعل فضاء الهواء اللامرئي مرئيًا[28].

أنا على استعداد لاحتمال أن شخصًا آخر سيجد هذا الكلام مُمِلاً أو حتى سخيفًا. لكن فكرة هيدجر عن أن بناء معماريًا بشريًا يجعل الهواءَ يُظْهِرُ نفسَه بطريقة مختلفة، تبقى فكرة أبعد من تصوراتي للمباني والفن منذ أن قرأتُ المقال لأول مرة.

ولحسن الحظ أني أتقبل تأثير هذا الوصف فيَّ باعتباره قطعة أدبية بدلاً من كونه قطعة فلسفية، ولكن إذا كان الأمر كذلك فلا بد من القول بأن هذا لم يكن قصد هيدجر. فهو لم يكن يتوقع من قرائه أن يعاملوا أعماله بوصفها تجربة جمالية، أو أن ينصرفوا كالزوَّار عن معرض فني قائلين: «أحببتُ المعبد، ولكني لم أهتم كثيرًا بالحذاء». يُفترَضُ في عمله أن يدفعنا إلى ما أسماه الشاب كارل ياسبرز «تفكيرًا مختلفًا، تفكيرًا يُنبِّهني ويُوقظني من خلال المعرفة، تفكيرًا يُحْضِرُني إلى نفسي ويُحوِّلني»[29]. وإلى هذا، بما أن هيدجر غدا يرى اللغةَ بأسرها شعرًا أو حتى «سكنَ الكينونة»[30]، فسيفكر على نحو قلِق تمامًا فيما إذا كان من الأفضل لقطعة لغوية أن تُصنَّف شعرًا أم فلسفة.

تتطلب قراءة هيدجر المتأخر منا «تَرْكَ» أساليبه النقدية المعتادة في التفكير «تظهر». وسيرى العديدون أن هذا مطلب غير مقبول من فيلسوف، مع أننا على استعداد لفعل

ذلك مع الفنانين. من أجل تقييم أوبرا فاجنر الرباعية «الخاتم»[31] Wagner's Ring، أو أدب بروست، ينبغي أن ندعم مؤقتًا أسلوب المبدع الخاص أو ننصرف عن الأمر كله. وذلك نفسُه ما ينطبق على أعمال هيدجر المتأخرة، ولم أستشهد هنا سوى ببعض الأجزاء التي من الممكن مقاربتها نسبيًا.

لعل الحرج الأكبر يكمن في الخروج سليمًا بعد قراءة هيدجر. وهو نفسه اكتشف صعوبة مغادرة عالمه الفلسفي. ذكر هانس جورج جادامر أنه كان يرى هيدجر منغلقًا على نفسه، وحزينًا، وغير قادر على التواصل بالمرة، حتى يأتي شخص آخر يحادثه «على دَرْب الفكر الذي كان قد أعدَّه»[32]. وذلك أساسٌ للمحادثة محدود للغاية. ولكن جادامر يضيف قائلاً إن هيدجر يكون أكثر انطلاقًا بعد انتهاء الدروس عندما يبدأ الجميع في الاستمتاع بتناول كأس نبيذ محلي معًا.

***

معجبون كثيرون ممن سبق لهم اتباع مسار هيدجر تحولوا عنه، أفزعهم ماضيه النازي وسِمات فلسفته المتأخرة على السواء. كتبتْ حنة أرندت إلى ياسبرز، من أمريكا، في عام 1949، تصف محاضرات هيدجر عن نيتشه، بعد منعطفه، بأنها «ثرثرة فظيعة». كما استنكرتْ أيضًا تواريه في توتناوبرج متذمّرًا من التحضر الحديث، مُعْرِضًا بجانبه عن النقاد المحتملين الذين لم يكلفوا أنفسهم عناء تسلق جبل من أجل لَوْمه. وقالت: «ليس من الراجح أن يتسلق أحد ألفًا ومئتي متر لصُنْع مشهد»[33].

ومع ذلك، قِلَّةٌ فعلت ذلك. ومنهم تلميذه السابق هربرت ماركوزه Herbert Marcuse، هيدجري متحمّس سابقًا ثم صار ماركسيًا. قام برحلة إليه في شهر أبريل عام 1947، راجيًا الحصول على تفسير واعتذار من هيدجر على تورطه في النازية. ولم يحصل على أي منهما. وفي شهر أغسطس كتب سائلاً هيدجر مرة أخرى عن السبب في عدم تنصُّله تنصلاً واضحًا من الأيديولوجيا النازية، في الوقت الذي لم يكن ينتظر منه الكثيرون سوى بضع كلمات. فكان سؤال ماركوزه: «هل هذه هي الطريقة التي تود أن تُذْكَرَ بها في تاريخ الأفكار؟»[34]. ولكن هيدجر رفض أسلوبه الإكراهي هذا. فكتب يوم 20 يناير عام 1948 شاكرًا ماركوزه على طرد بريدي كان قد أرسله، فذخائره من المحتمل أن تشتد الحاجة إليها، مضيفًا أنه لم يوزِّع محتوياته إلا «على طلبته السابقين الذين لم يكونوا في الحزب وليست لهم أي صلات أخرى بالاشتراكية القومية». ثم انتقل إلى أسئلة ماركوزه فأضاف: «بيَّنَ لي خطابُك بدقة مدى صعوبة الحديث مع أشخاص لم يكونوا في ألمانيا منذ عام 1933». وأوضح أنه لا يريد إصدار

مجرد تصريح بالتنصّل، لأن العديد من النازيين الحقيقيين هرعوا إلى ذلك في عام 1945، معلنين تغيير معتقداتهم «بطريقة تَعافُها النفس بشدة» دون أن يقصدوا حقًا ما يقولونه[35]. لم يُرِدْ هيدجر أن يضم صوته إلى أصواتهم.

أحد القلائل الذين عبَّروا عن تعاطفهم مع هذا الرد، جاك دريدا Jacques Derrida، فيلسوف التفكيك الكبير: في حديث عام 1988، فتح مسألة صمت هيدجر بالتساؤل عن الذي كان سيحدث لو أدلى هيدجر بتصريح بسيط من قبيل: «أوشفيتز هو الرعب المطلق؛ وأدينه إدانة كاملة». تصريح من هذا القبيل كان سيُرضي التوقّعات ويغلق ملف هيدجر، لو جاز التعبير. وكان سيوجد القليل مما يُناقَش وينتهي اللغز. ولكن عندئذٍ كنا سنشعر- فيما يقول دريدا- بأننا «منصرفون عن واجب» التفكير في المسألة من خلال ما يعنيه رفض هيدجر بالنسبة إلى فلسفته والاستفسار عنه. فببقائه صامتًا، ترك لنا «وصية بالتفكير فيما لم يفكر فيه بنفسه»، وهذا هو الأكثر إنتاجية فيما يرى دريدا[36].

لم يكن ماركوزه على استعداد لتقبُّل تبرير دقيق كالذي قدمه هيدجر، وعلى أية حال لم يَسْعَ هيدجر إلى إقناعه. وقد أنهى خطابه الأخير إلى ماركوزه بما يبدو استفزازًا متعمّدًا، حين قارنَ الهولوكوست بترحيل الألمان- بعد الحرب- من مناطق أوربا الشرقية التي سيطر عليها السوفييت؛ وهي مقارنة عقدها كثيرون غيره من الألمان في تلك الفترة، بل سخر أيضًا من تعاطف ماركوزه المتحمّس للشيوعية[37]. وقد اشمأزّ ماركوزه من دوران ردّ هيدجر بأكمله تقريبًا حول هذه النقطة. إذا كان هيدجر قادرًا على تقديم حجة كهذه، أفلا يعني هذا ضرورة النظر إلى هيدجر «خارج البُعْد الذي يمكن في إطاره أن تجري محادثة بين رجلين؟»[38]. وإذا لم يستطع هيدجر الحديث أو التفكير، فلن يتمكن ماركوزه من التماس طريقة لمحاولة الحديث أو التفكير معه. وبذلك، خَيَّمَ صمتٌ آخر.

* * *

أثار «منعطف» هيدجر الفلسفي ردًا نقديًا من صديقه القديم كارل ياسبرز، الذي لم يكن على اتصال به لعدة أعوام.

نجح كارل وجيرترود ياسبرز، بطريقتهما الحذرة، في البقاء على قيد الحياة في هايدلبرج أثناء الحرب، فلم يكن كارل يُدرِّس ولا يطبع كتبًا. كانا على وشك أن يُعتقلا، لأنه ظهر لاحقًا أن اسميهما كانا على قائمة المقرَّر ترحيلهم إلى معسكرات اعتقال في أبريل عام 1945؛ ثم احتل الجيش الأمريكي هايدلبرج في مارس، في الوقت المناسب

تمامًا لإنقاذهما[39]. فواصل الزوجان حياتهما في هايدلبرج، ولكنهما خَلَصا متأخِّرًا، في عام 1948، إلى أنهما لم يعودا يشعران بالراحة في ألمانيا، فانتقلا إلى سويسرا[40].

في عام 1945 اتصلت سلطات التطهير من النازي، في جامعة فرايبورج، بياسبرز لإبداء رأيه في هيدجر: هل يُسْمَحُ له باستئناف التدريس في الجامعة؟ فقدّم ياسبرز تقريرًا تميز بالرصانة والتوازن في ديسمبر من ذلك العام. ختمه بأن هيدجر فيلسوف له أهمية كبرى، ويجب أن تمنحه الجامعة كل الدعم الذي يحتاجه لمواصلة أعماله، لكن ينبغي ألا يُسْمَح له بالتدريس بعد. وكتب يقول: «تبدو لي طريقة هيدجر في التفكير غير حُرَّة وديكتاتورية وغير تواصلية، وسيكون لها تأثير هدَّام على الطلبة في الوقت الراهن»[41].

وبينما كان ياسبرز يعد مسوَّدة التقرير، عاود الاتصال بهيدجر للمرة الأولى منذ ما قبل الحرب. ثم أرسل له، في عام 1949، نسخة من كتابه المنشور عام 1946، ألا وهو «مسألة الذنب» Die Schuldfrage (المُترجَم إلى «مسألة الذنب الألماني» The Question of German Guilt). يناقش الكتاب- المكتوب في سياق محاكمات نوريمبرج- سؤالاً محرجًا يتعلق بالطريقة التي ينبغي للألمان بها استيعاب ماضيهم والتحرك نحو المستقبل. فرأى ياسبرز أن الألمان يحتاجون إلى تغيير وجدانهم، بدءًا من اعترافهم بالمسؤولية الكاملة عما حدث، بدلاً من الإعراض عنه أو التماس الأعذار كما فعل الكثير من الألمان، فهذا بحد ذاته أهم من نتائج المحاكمات وتحقيقات التطهير من النازية. فيقول ياسبرز إنه على كل ألماني أن يسأل السؤال: «كيف أذنبتُ؟»[42]. بل حتى مَن رفضوا النازية وواجهوها، أو حاولوا مساعدة ضحاياها، يظلون مشاركين في ذنب «ميتافيزيقي» عميق، لأنه، فيما يعتقد ياسبرز، «ما دام كان ذلك يحدث، وما دمتُ هناك، وما دمتُ على قيد الحياة على حين يُقتل آخرون، فإني أعرف من صوتٍ بين جوانحي يردِّد: أنا مذنب لكوني لا أزال على قيد الحياة»[43].

يستدعي «صوتُ» ياسبرز الداخلي إلى الذهن صوتَ الدازاين الأصيل عند هيدجر، النداء من الداخل والمطالبة بالمسؤولية الشخصية. ولكن هيدجر غدا يرفض تحمل المسؤولية، واحتفظ بصوته لنفسه. لقد أخبر ماركوزه بأنه لم يُرِدْ أن يكون أحد أولئك الذين ثرثروا بإعلان الاعتذارات ولم يُلقوا لها بالاً، ثم استأنفوا حياتهم وكأن شيئًا لم يتغير. كذلك، أدرك ياسبرز أن الاعتذارات السطحية أو النفاقية ليست بالعمل الصالح. ولكنه لم يتقبل صمت هيدجر أيضًا. فاللغة التي ارتآها ضرورية ليست لغة تنصُّل شعائري، بل لغة التواصل الحقيقي. استشعر ياسبرز أن الألمان نسوا كيف يتواصلون

على مدى اثني عشر عامًا من الاختفاء [الاحتجاب] والصمت، وعليهم أن يتعلموا من جديد كيفية التواصل[44].

لم يترك كلام ياسبرز أي أثر في نفس هيدجر، لأن التواصل عند هيدجر كان يأتي في ذيل قائمة ما يمكن للغة أن تفعله. وعندما ردّ على ياسبرز لم يعلق أي تعليق على محتويات كتابه «مسألة الذنب»، واكتفى بإرسال بعض كتاباته الأحدث. وحين قرأها ياسبرز أصابه شيء من النفور والتثبيط. التقط منها تعبير هيدجر المألوف الذي يصف اللغة بأنها «مَسْكن الكينونة»، وكَتَبَ يردّ عليه: «أصابني الكَدَرُ، فاللغة عندي ليست سوى جسر»: جسر بين الناس، وليست مأوى أو سَكَنًا[45]. وترك خطاب هيدجر التالي، في أبريل عام 1950، انطباعًا أسوأ، فقد عَجَّ بحديث عن ضرورة انتظارِ «مجيءِ» (advent) شيء ما يستولي على الإنسان، أو«يتملكه» (appropriate)[46]؛ أفكار المجيء والتملُّك هي من بين مفاهيم هيدجر بعد «المنعطف» أيضًا. وهذه المرة كان ياسبرز هو الذي غرق في صمت عدم الردّ عليه. ثم حين كتب أخيرًا إلى هيدجر ثانيةً، في عام 1952، قال إن أسلوب كتابته الجديد يُذكّره باللغو الصوفي الذي أصاب الناسَ بالخَبَل وقتًا طويلاً. وقال إنه «حلم محض»[47]. كان ياسبرز قد كتب من قبل، في عام 1950، واصفًا هيدجر بأنه «صبيٌّ حالم»[48]. بدا هذا الوصف حينها تفسيرًا رحيمًا لإخفاقات هيدجر، وأما الآن فاستشعر ياسبرز بوضوح أنه قد آن الأوان لإيقاظ هيدجر.

لقد استمسك ياسبرز بإيمانه بقوة التواصل طوال حياته، بل وضعه موضع التنفيذ فأجرى أحاديث إذاعية للجمهور العام وكَتَبَ عن الأحداث الجارية بطريقة تصل إلى مدارك أوسع جمهور ممكن. إلا أن هيدجر خاطب أيضًا جماهير غير متخصصة، ولا سيما حين مُنِعَ من التدريس، لأن ذلك أمسى مُتنفّسَه الوحيد. ففي مارس عام 1950، ألقى محاضرتين على المقيمين في مصحة مرتفعات بوهلرهوهه Bühlerhöhe شمالي الغابة السوداء، وأهالي المنطقة، بوصفهما جزءًا من سلسلة أحاديث مساء الأربعاء التي نظمها الطبيب جيرهارد شترومان Gerhard Stroomann، الذي صار صديقًا لهيدجر. وبعدها، كتب شترومان بحماسة هيدجرية قائلاً إن المحاضرات حققت نجاحًا، بل مضت جلسات الأسئلة والأجوبة على نحو غير متوقع: «عندما بدأ النقاش، احتوى على أكبر قدر من المسؤولية والمخاطرة في ذروتها. فتمرُّسُ الجمهور كان منعدمًا في كثير من الأحيان. وهو ما استوجب إيضاح كل نقطة... حتى لو كانت مجرد تساؤل»[49].

ظل هيدجر يجرِّب. فألقى نسخًا أولية من محاضرته عن التكنولوجيا، على عموم

الناس، وأعضاء نادي بريمن، ومعظمهم رجال أعمال وأقطاب الشحن في مدينة بريمن الهانزية[50]. نظَّم سلسلةَ المحاضرات تلك، صديقُه هاينريك فيجاند بيتِست، وكانت عائلته تعيش هناك، فسارت الأمور على ما يرام فيما يبدو. ولعل هيدجر اكتشف أن الوصول إلى الجمهور العام أيسر من الوصول إلى الفلاسفة الذين سيثيرون ضجيجًا وجدلاً إذا بدا طَرْحُه بلا معنى، بدلاً من تَرْكِ أنفسهم لحالة الإثارة تسلب أفئدتهم.

وهكذا، في كل المرات التي امتنع فيها هيدجر عَمْدًا عن التواصل، كان مدى تأثيره يزداد. وبحلول الوقت الذي ألقى فيه نسخة مصقولة من محاضرته عن التكنولوجيا في ميونيخ عام 1953، لاحظ صديقه بيتِست أن الجمهور الذي كان متحيرًا مع ذلك، استجاب لكلماته الختامية بـ: «تصفيق كالعاصفة لم يقطعه سوى ألف حنجرة تريد منه ألا يتوقف»[51]. (لم يَجُلْ بخاطر هيدجر احتمال أنهم كانوا يصفقون لكَوْنه أنهى المحاضرة).

وحتى اليوم، يُقرَأ ياسبرز الذي نَذَرَ نفسَه للتواصل، على نطاق أقل كثيرًا من هيدجر الذي أثر في معماريين ومنظّرين اجتماعيين ونقاد وعلماء نفس وفنانين وصنّاع أفلام ونشطاء في مجال البيئة، وفيما لا يحصى من الطلاب والمتحمسين؛ بما في ذلك مدارس التفكيك وما بعد البنيوية، لاحقًا، التي اتخذت من فكره المتأخر نقطة انطلاق لها. بعد أن قضى هيدجر أواخر أربعينيات القرن العشرين معزولاً عاثر الحظ ثم خاضعًا لإعادة التأهيل، أصبح حضوره الفلسفي في الجامعة يغمر كل أنحاء القارة الأوربية في ذلك الوقت. أحد الباحثين الحاصلين على منحة فولبرايت Fulbright، هو كالفن أو. شراج Calvin O. Schrag، وصل إلى هايدلبرج لدراسة الفلسفة في عام 1955، وفوجِئ بوجود برامج دراسية عن العديد من الفلاسفة المعاصرين الآخرين، ولم يكن من بينها برنامج دراسي واحد عن هيدجر. ثم تلاشت حيرته فيما بعد. فكما يقول: «سرعان ما عرفتُ أن كل البرامج الدراسية كانت عن هيدجر»[52].

وإذن، مَنْ كان الأفضل اتصالاً في النهاية؟

* * *

بعد فشل هيدجر وياسبرز في التوصّل إلى فَهْم متبادل، لم يتقابلا أبدًا. ولم يكن هناك قرار بقطيعة نهائية؛ فقد حدثت القطيعة بتلك الطريقة[53]. وذات يوم، حين سمع هيدجر أن ياسبرز سيمرُّ بفرايبورج في عام 1950، سأله عن موعد قطاره حتى يتمكن من لقائه على رصيف المحطة، على الأقل لمصافحته. فلم يردّ ياسبرز[54].

ثم عادا من جديد لتبادل مراسلات رسمية من حين إلى آخر. وحين بلغ ياسبرز

السبعين من عمره في عام 1953، أرسل له هيدجر أمنيات بدوام العمر والصحة[55]. فردّ ياسبرز عليه بحنين متذكرًا محادثاتهما في عشرينيات القرن العشرين وأوائل ثلاثينياته، نبرة صوت هيدجر وإيماءاته الجسدية. ولكنه أضاف قائلاً إنهما لو تقابلا الآن، فلن يعرف ما يقول. وأخبر هيدجر بأنه نَدِمَ لكونه لم يكن أقوى في الماضي، إذ لم يُجبره على تقديم تفسير ملائم لما حدث: «كنتُ أود لو أمسكت بك كي تتحدث؛ ولو لاحقتك بالأسئلة دون هوادة، حتى تنتبه»[56].

بعد ستة أعوام ونصف، حلّ عيد ميلاد هيدجر السبعين، فأرسل له ياسبرز تمنيات طيبة بدوام الصحة والعافية. وختم رسالته القصيرة بذكرى قديمة: بعد ظهر يوم، حين كان في الثامنة عشر تقريبًا، في عطلة شتاء في فيلدبيرج Feldberg، وهي منتجع تزلّج ليس ببعيد عن محل هيدجر في الغابة السوداء. بقي ياسبرز قريبًا من الفندق وهو يتحرك ببطء على زلاجاته لكَوْنه ضعيفًا في التزلّج وليس بارعًا كهيدجر، ولكنه فُتِنَ بروعة الجبال، ووجد نفسَه «مسحورًا بعاصفة ثلجية عند غروب الشمس»[57]، فأخذ يراقب تغير الضوء والألوان على التلال. وختم رسالته بأسلوب رفيق قديم: "Your Jaspers".
قصة تزلّج ياسبرز صَوَّرته بصورة الشخص الحَذِر المتردد المرتاب، الواعي بجاذبية الآفاق البعيدة، ولكنه لا يميل إلى المغامرة بالاتجاه نحوها. وهو ما يعني ضمنًا أن هيدجر أجرأ ولكنه قد يكون على الدرب الخاطئ، يخاطر بالذهاب بعيدًا فيتعذر عليه الرجوع.

كان ياسبرز متواضعًا. وفي الواقع، كان شخصًا يجوب عقله عبر الثقافات والعصور على نطاق واسع، فيعقد الصلات والمقارنات، أما هيدجر فلم يرغب في الذهاب أبعد من بيته في الغابة.

* * *

صديق آخر سابق، انقلب على هيدجر، وهو نفسه الشاب الذي سخر هازلاً من إرنست كاسيرر في مؤتمر دافوس عام 1929: إيمانويل ليفيناس.

بعد انتقال ليفيناس إلى فرنسا قبل الحرب وحصوله على الجنسية، حارب على الجبهة وأُسِر حين سقطت فرنسا. سُجِنَ في وحدة مخصصة لسجناء الحرب اليهود في الستالاج 11 ب Stalag 11B، في فالينجبوستل Fallingbostel قريبًا من ماجدبورج Magdeburg. انقضت خمس سنوات مروِّعة، كان هو وزملاؤه السجناء يقتاتون خلالها على حساء مائي وقشور الخضروات، على حين يعملون بإرهاق وتعب في تقطيع أخشاب غابة مجاورة. وكان حُرّاسهم يدفعونهم إلى العمل دفعًا وهم يستهزئون

بهم قائلين إنهم قد يُشْحَنون إلى معسكرات الموت في أية لحظة[58]. وفي الواقع، وجود ليفيناس في معسكر أسرى الحرب أنقذ حياته. فقد منحه هذا درجةً من الحماية الشكلية لم يكن ليحظى بها بوصفه مدنيًا يهوديًا طليقًا[59]؛ رغم بقاء زوجته وابنته على قيد الحياة مختبئتين في أحد أديرة فرنسا، بمساعدة من الأصدقاء. أما في بلده الأصلي ليتوانيا، فلم تبقَ بقية عائلته على قيد الحياة. فبعد سقوط ليتوانيا تحت الاحتلال الألماني في عام 1941، احْتُجِزَ كل أقارب ليفيناس في جيتو مع غيرهم من اليهود في مدينتهم كاوناس Kaunas. وذات صباح، جمع النازيون أعدادًا كبيرة، من بينهم والد ليفيناس وأمه وأخواه. أخذوهم إلى الريف، وأمطروهم بوابل من الرصاص حتى الموت[60].

وشأن سارتر في فترته التي قضاها في الستالاج، كان ليفيناس يكتب بغزارة أثناء سجنه. فقد أمكنه تلقي ورق الكتابة والكتب، فقرأ بروست وهيجل وروسو وديدرو[61]. واحتفظ بدفاتر ملاحظات طوَّر منها عمله الرئيسي الأول في الفلسفة: «الوجود العَيْني والموجودات»[62]، المنشور عام 1947. طوَّر فيه تيمات سابقة، منها تيمة il y a ("there is" [يوجد، هاهنا]- وهي نوع من الوجود غير المتبلور غير المتمايز غير الشخصي، كالذي يلوح لنا في الأرق أو الإنهاك والتعب الشديد. وهو ما يمثل الكينونة عند هيدجر معروضةً بوصفها مِحْنة رهيبة، بدلاً من كونها مِنْحةً باطنية [صوفية، سرِّية] ننتظرها برَهْبة. كان لدى ليفيناس رعب خاص نحو ما أسماه هيدجر الاختلاف الأنطولوجي: رعب الفرق بين الكائنات وكينونتها[63]. فلو أنك عزلْتَ الكائنات الفردية كي تبقى مع الكينونة المحضة، فستنتهي- فيما يستشعر ليفيناس- إلى شيء مرعب وغير إنساني. وذلك، فيما يقول ليفيناس، أحد أسباب أن تأملاته، رغم استلهامه في البداية فلسفة هيدجر، «حَكَمتها أيضًا ضرورةٌ عميقة في مغادرة الجوّ العام لتلك الفلسفة»[64].

انصرف ليفيناس عن ضباب الكينونة، وسلك طريقًا آخر نحو الكيانات الفردية الحيّة البشرية. في عمله المعروف معرفة أفضل «الكلي واللانهائية»، المنشور عام 1961، جَعَلَ علاقةَ الذات بالآخر أساسَ مشروعه الفلسفي، بوصفها مفهومًا مركزيًا عنده، على نحو ما كانت الكينونة عند هيدجر.

وقال ذات مرة إن هذا التحول في التفكير يجد أصله في التجربة التي عاشها في معسكر الاعتقال. فقد اعتاد، كغيره من السجناء، على معاملة الحراس غير المحترمة لهم أثناء الشُّغْل، كما لو أنهم أشياء غير بشرية لا تستحق التعاطف. ولكنهم في كل مساء، وهم يُسَاقون عائدين خلف سياج الأسلاك الشائكة مرة أخرى، يستقبلهم كلب

ضالٌّ كان قد وجد طريقه إلى داخل المعسكر بطريقة ما. كان الكلب ينبح ويتقافز حولهم مسرورًا برؤيتهم، كما هي عادة الكلاب. فيتذكر السجناء كل يوم ويتنبهون- من خلال عيون الكلب العاشقة- إلى ما يعنيه أن يعترف بك كائن آخر: تلقي الاعتراف الأساسي الذي يمنحه مخلوق حي لآخر[65].

أعان تأمُّل ليفيناس هذه التجربة على توصُّله إلى فلسفة أخلاقية في الأساس، بدلاً من فلسفة أنطولوجية كفلسفة هيدجر. فطوّر أفكاره من خلال عمل اللاهوتي اليهودي مارتن بوبر Martin Buber الذي ميّز في كتابه «أنا وأنت» Ich und Du المنشور عام 1923 بين علاقتي بـ «هو» أو «هم» غير الشخصيّين، وبين اللقاء الشخصي المباشر الذي أدخلُ فيه مع «أنتَ»[66]. وقد مضى ليفيناس بهذا التمييز إلى آفاق أبعد: عندما أقابلك، فنحن نلتقي عادةً وجهًا لوجه، ومن خلال وجهك تستطيع- بوصفك شخصًا آخر- أن تفرض عليَّ مطالب أخلاقية[67]. وهذا يختلف تمامًا عن مفهوم «الكينونة مع»، عند هيدجر، الذي يشير إلى مجموعة من الناس يقف واحدهم إلى جنب الآخر، كتفًا بكتف كما لو أنهم جميعًا في حالة تضامن، كالأمة الموحّدة أو الشعب Volk. أما عند ليفيناس فنحن يُواجِه أحدُنا الآخرَ، فرْدًا في كل مرة، فتغدو هذه العلاقة علاقة تواصُل وترقُّب أخلاقي. نحن لا نندمج، بل يستجيب أحدنا للآخر. فبدلاً من كونك منضمًّا لتشارك في القيام بدور في دراما أصالتي الشخصية، تراني بعينيك، وتبقى أنت الآخر. أنت تظل أنت.

هذه العلاقة أكثر جوهرية من الذات self، وأكثر جوهرية من الوعي، وأكثر جوهرية حتى من الكينونة؛ فهي تجلب التزامًا أخلاقيًا لا مفرّ منه. لقد سعى علماء الظواهر والوجوديون، منذ هوسرل، إلى مَدِّ تعريف الوجود العَيْني لتجسيد حياتنا الاجتماعية وعلاقاتنا. ليفيناس فعل أكثر من ذلك: أقالَ الفلسفةَ من عَثْرتها تمامًا فصارت هذه العلاقات **أساس** وجودنا العَيْني، وليست امتدادًا له.

وكان هذا التعديل راديكاليًا حتى اضطر ليفيناس- كهيدجر قبله- إلى لَيِّ لغته لتجنُّب الانزلاق إلى طرائق الفكر القديمة. صارت كتابته ملتوية أكثر فأكثر على مرّ السنين، ولكن بقيت أولوية العلاقة الأخلاقية بـ **الآخر** في الصدارة. ثم حين أمسى شيخًا، سخر أولاده من أبرز أفكاره. عندما تشاجر أحفاده على أكبر الأنصبة على مائدة العشاء، قال أحدهم عن الذي حصل على نصيب الأسد، ومن ثم لم يُعْطِ مطالبَ الآخر أولويةً: «إنه لا يطبّق فلسفة جدّي!»[68].



إيمانويل ليفيناس، 1985؛ (akg-images / Marion Kalter).

وقد تطلب الأمرُ جرأةً لتفجير دعابات مع ليفيناس. فبينما كان يواصل طريقه، غدا شخصية صعبة المراس، ميالاً إلى زَجْر أي **آخرين** يقابلهم في المؤتمرات أو في فصول الدراسة ممن يطرحون أسئلة غبية، أو بدا أنهم يسيئون فَهْمه(69). وفي هذا يشترك مع معلمه السابق، إن لم يكن في أمور أخرى أيضًا.

* * *

قام مفكرون آخرون بانعطافات أخلاقية راديكالية أثناء سنوات الحرب. والنموذج الأكثر راديكاليةً سيمون فايل Simone Weil، التي حاولت أن تعيش فعلاً وفق مبدأ وضع مطالب الآخرين الأخلاقية في المقام الأول. بعد عودة فايل إلى فرنسا من سفريّاتها في أنحاء ألمانيا خلال عام 1932، عملت في مصنع كي تجرِّب بنفسها ضروب المهانة والإذلال في مثل هذا النوع من العمل(70). وعندما سقطت فرنسا في عام 1940، فرَّت عائلتها إلى مرسيليا (رغم احتجاجاتها)، ثم لاحقًا إلى الولايات المتحدة وبريطانيا. ولكن فايل بذلت، حتى في الغُرْبة، تضحيات غير عادية. ما دام يوجد في هذا العالم ناسٌ ليس بمقدورهم النوم على سرير، فلن تنام على سرير أيضًا، فكانت تنام على الأرض. ولأن بعض الناس لا يجدون طعامًا، فستتوقف عن الأكل تمامًا تقريبًا. وفي دفتر يومياتها، تساءلت عما إذا كان سيوجد شخص يطوِّر ذات يوم شكلاً من الكلوروفيل البشري، حتى يستطيع الناسُ العَيْشَ على ضوء الشمس وحده(71).

بعد بضع سنوات من تجويع النفس، سقطت فايل مريضةً بالسل، وزاد من تعقيد المرض سوء التغذية. ماتت في مستشفى ميدلسِكس في يوم 24 أغسطس عام 1943، جرّاء نوبة قلبية. وطيلة أعوامها الأخيرة، كتبت دراساتٍ فلسفية غزيرة في الأخلاق والمجتمع، استقصت فيها الطبيعةَ وحدود ما يدين به الإنسان لأخيه الإنسان. يجادل عملها الأخير «الحاجة إلى الجذور»[72] - من بين أمور أخرى يتناولها- بأنه لا أحد منا يملك حقوقًا، بل كل واحد منا عليه واجبات والتزامات نحو الآخر تقترب من أن تكون غير محدودة[73]. ومهما كان سبب وفاتها- ويبدو أن فقدان الشهيّة العصبي أسهم في وفاتها- فليس بمستطاع أحد إنكارَ أنها عاشت فلسفتها عمليًا بالتزام كامل. فمن بين كل الحيوات التي استعرضتُها في هذا الكتاب، كانت حياة سيمون فايل أعمق تطبيق لفكرة آيريس مردوخ عن الفلسفة التي يمكن «عَيْشُها». والحق أن مردوخ صارت معجبةً بفكر فايل، الأمر الذي دفعها إلى الانصراف عن اهتمامها الباكر بالوجودية السارترية، إلى فلسفة أكثر أخلاقية تقوم على «**الخير**».



سيمون فايل (Tallandier/Bridgeman Images).

في هذه الأثناء، كان الوجودي المسيحي جابرييل مارسيل، لا يزال يجادل أيضًا- كما كان شأنه منذ ثلاثينيات القرن العشرين- بأن الأخلاق تنسخ ما عداها في الفلسفة وتتفوق عليه، وأن واجب أحدنا نحو الآخر من العِظَم بحيث يقوم بدور «سِرٍّ» متعالٍ[74]. وما أدّى به إلى هذا الموقف تجربةُ زمن الحرب أيضًا؛ فأثناء الحرب العالمية الأولى عمل لصالح خدمة معلومات الصليب الأحمر، فتولّى مهمة لا يُحْسَد عليها، ألا وهي الرد على استفسارات الأقارب عن الجنود المفقودين. فمتى وردت الأخبار

ينقلها، ولم تكن عادةً أخبارًا طيبة. هذه المهمة، فيما قال مارسيل لاحقًا، طعَّمته بمَصْل واقٍ من بلاغة الحرب الإثارية أيًا كانت، وجعلته واعيًا بقوة **اللامعروف** [المجهول] وسلطته في حياتنا[75].

أحد الروابط اللافتة بين هؤلاء المفكرين الأخلاقيين الراديكاليين- وهذا على هامش قصتنا الرئيسية- أن لديهم إيمانًا دينيًا. وقد أعطوا أيضًا دورًا خاصًا لمفهوم «السِّر»، ذلك الذي لا يمكن أن يُعْرَفَ أو يُحْسَبَ أو يُفْهَمَ، ولا سيما حين يتعلق بعلاقاتنا أحدنا بالآخر[76]. كان هيدجر مختلفًا عنهم، لأنه رفض الدين الذي نشأ عليه، ولم يكن لديه اهتمام حقيقي بالأخلاق، ربما نتيجة عدم اهتمامه الحقيقي بالإنسان. وذلك رغم أن كل صفحة من أعماله المتأخرة تشير إلى خبرة مباشرة بما لا يوصف أو ما لا يمكن إدراكه. كان هيدجر صوفيًا [باطنيًا] أيضًا.

تقليد السِّر له جذور في «وثبة الإيمان» عند كيركجارد. ويدين هذا التقليد بالكثير لصوفي كبير آخر في القرن التاسع عشر، صوفي المستحيل دوستويفسكي، كما يدين لمفاهيم لاهوتية أقدم. ولكنه نما أيضًا من صدمة ممتدة طوال النصف الأول من القرن العشرين. فمنذ عام 1914، وبخاصة منذ عام 1939، والناس في أوربا وغيرها توصلوا إلى الوعي بأننا لا نستطيع معرفة أنفسنا تمامًا أو الوثوق فيها؛ وأننا لا نملك مبررات أو تفسيرات لما نفعله، مع الوعي، رغم ذلك، بأنه يجب علينا إقامة وجودنا العَيْني وعلاقاتنا على شيء ثابت، وإلا فلن نستطيع البقاء على قيد الحياة.

وحتى سارتر الملحد، أبدى رغبة في طريقة تفكير جديدة في القيم. شنَّ هجومًا قويًا على الأخلاق التقليدية في روايته «الغثيان»، وكتب بتعبيرات ليفيناسية عن الأنماط البرجوازية التي تُجاهِر بأنها إنسانيات سليمة الطويَّة «ولا تسمح لنفسها بالتأثر بما يُبْديه الوجه من معنى»[77]. كما دأب سارتر، في كتابه «الوجود والعدم»، على القول بأن المبادئ الأخلاقية القديمة، الرزينة، القائمة على مجرد التسامح لم تذهب إلى أبعد من ذلك. ففَشِلَ «التسامحُ» في التعامل مع ما يلقيه الآخرون على عاتقنا من مطالب في مداها الكامل. أدرك سارتر عدم كفاية التراجع [الاعتراف بالخطأ]، وأن يتعايش أحدنا مع الآخر بكل بساطة. يجب أن نتعلم أن يعطي أحدنا الآخر أكثر من ذلك. بل مضى شوطًا أبعد نحو وجوب أن نصبح كلنا «مشاركين» بعمق في عالمنا المشترك[78].

* * *

الكاتب الفرنسي الشاب فريدريك دي توارنيكي، الذي صاحب هيدجر في جولته لاسترداد مخطوطاته من مخابئها، تحمَّس لاحقًا لتعريف هيدجر وسارتر أحدهما

بالآخر. فأعطى هيدجر مجموعة مقالات عن الوجودية السارترية كتبها زميله الفرنسي جان بوفريه Jean Beaufret. ثم حين تناقشا حولها في زيارة لاحقة، تعجب هيدجر من نجاح سارتر في أن يكون فيلسوفًا وفينومينولوجيًا ومسرحيًا وروائيًا وكاتب مقالات وصحفيًا في آنٍ. وتساءلت إلفريد التي كانت حاضرةً أيضًا: «وعلى أية حال، ما الوجودية هذه؟»[79].

ولمّا دعاه هيدجر في مرة تالية، أحضر توارنيكي معه نسخة من كتاب سارتر «الوجود والعدم». وَزَنَ هيدجر مازحًا ثقل الكتاب بيده، وقال إنه لا يملك وقتًا كافيًا للقراءة، والعذر بالوقت مقبول. (في هذه المناسبة، وبينما تأهّب توارنيكي للانصراف، أراه هيدجر كنزه الثمين، ملفوفًا في ورق حريري داخل مكتبه: صورة نيتشه. وهمست إلفريد قائلةً: «إنه لا يُريها لأي شخص»[80].

لم يكن هذا مشجِّعًا، ولكن توارنيكي لم يقلع عن رجائه في الجمع بين هيدجر وسارتر، إما في مقابلة خاصة أو مناقشة عامة. سعى أيضًا إلى إثارة اهتمام كامو، ولكن كامو لم يُرِدْ أية علاقة بهيدجر. كان سارتر أكثر افتتانًا، ولكنه كهيدجر أخبر توارنيكي بانشغاله إلى حدٍّ لا يمكّنه من عمل أي شيء راهنًا. إلا أنه دعا توارنيكي إلى كتابة لقاءاته بهيدجر في مجلة «الأزمنة الحديثة»، وكَتَبَ توارنيكي[81].

في غضون ذلك، وجد هيدجر الوقتَ أخيرًا لتصفّح كتاب سارتر «الوجود والعدم»، وأخبر توارنيكي في زيارته التالية بأنه يُقدِّر فطنة سارتر السيكولوجية و«إحساسه بالأشياء العَيْنية»[82]. هذا ما ذكره توارنيكي على الأقل؛ ولأنه كان يكتب لمجلة «الأزمنة الحديثة»، فلعله مال إلى تملّق محرِّرها. أعطاه هيدجر أيضًا رسالة ملطّفة لينقلها إلى سارتر. وتضمنت الرسالة ملاحظة يمكن قراءتها بطريقتين: «عملك يسيطر عليه فَهْمٌ مباشر لفلسفتي، لم أصادف مثله من قبل»[83].

بالنسبة إلى آخرين، كان هيدجر جِلْفًا في ردّه. وعندما رأى الباحث الأمريكي هيوبرت دِرَيفوس Hubert Dreyfus «الوجود والعدم» على مكتب هيدجر وأبدى تعليقًا عليه، زجره هيدجر قائلاً: «كيف يمكنني أن أبدأ حتى، في قراءة هذه النِّفاية Dreck!»[84]. وبدأ دِرَيفوس في كتابة مقالة طويلة، على صورة رسالة إلى جان بوفريه، مهاجمًا النسخة الإنسانية من الوجودية التي تُمجِّد الحرية والفعل الفردي، والتي نادى بها سارتر في محاضرته «الوجودية نزعة إنسانية»، وقوبلت بالتهليل. لم يُرِدْ هيدجر أن تكون له علاقة بهذا النوع من الفلسفة. ومقالته المنشورة في عام 1947 تحت عنوان «رسالة في النزعة الإنسانية» Brief über den Humanismus، المليئة بتداعيات

الفُسْحات المنبسطة في الغابة وتَرْك الأشياء تكون، تقف بوصفها أحد النصوص الرئيسية في أسلوب تفكيره الجديد المناهض يقينًا للنزعة الإنسانية[85]. لم يردّ سارتر عليه.

تضمنت رسالة سابقة من هيدجر إلى سارتر دعوته إلى توتناوبرج: «في كوخنا الصغير يمكننا أن نتفلسف معًا، ونذهب في رحلات تزلُّج في الغابة السوداء»[86]. طبقًا لتوارنيكي، أُعْجِبَ هيدجر بوصف سارتر للتزلُّج في «الوجود والعدم» الوارد قرب نهاية الكتاب، مما يدل على أن هيدجر استحسن «النِّفاية» أخيرًا[87]. وليس عجيبًا أن نتخيل سارتر وهيدجر، وربما بوفوار أيضًا الرياضية أكثر من سارتر، يتزلَّجون ثلاثتهم أسفل المنحدرات، وقد تورَّدت خدودهم، والرياح تبعثر كلماتهم بعيدًا، ولا شك في أن هيدجر سيتزلَّج بسرعة كبيرة حتى يتباهى بعدم قدرة أي أحد على مجاراته. فهو يحب ذلك، لو استندنا إلى ذكريات ماكس مولر عن خروجه للتزلُّج معه: «عندما كنا نتزلّج، ضحك منِّي مرات عديدة، لأني كنتُ أتزلَّج في مسارات متعرِّجة، وأما هو فكان يندفع في مسار مستقيم مفعمًا بالحيوية»[88].

لكن رحلة التزلُّج لم تحدث. فسارتر مشغول دائمًا، ويرتبط بمواعيد عمل يومية. وفي النهاية، ثمة نوع من الحرج يستشعره أي رجل فرنسي في عام 1945 أن ينطلق إلى ثلوج الغابة السوداء مع رئيس نازي سابق لجامعة فرايبورج.

* * *

في أوائل عام 1948، سافر سارتر وبوفوار إلى ألمانيا، وعلى وجه التحديد إلى برلين، لمتابعة تحضير إنتاج مسرحية سارتر التي كتبها عن الحرية عام 1943، مسرحية «الذباب»[89]. مضمون المسرحية الأصلي يوظّف قصةَ أوريستيا الكلاسيكية [لإسخيلوس]، تمثيلاً لموقف فرنسا تحت الاحتلال. والآن، يطبق إنتاجُ يورجن فيلين Jürgen Fehling على مسرح هِبل في برلين، الفكرةَ نفسها على موقف ألمانيا بعد الحرب، مستعينًا على إيضاح الفكرة بإخراج مسرحي كالح يهيمن عليه معبد يتخذ شكل قَبْو. المعنى الضمني أن ألمانيا مشلولة بعَارها. كتب سارتر مسرحيته لحثّ الفرنسيين على نَفْض غبار الماضي والعمل البنَّاء من أجل المستقبل، ومن الممكن إعادة تأويل هذه الرسالة لتناسب موقف ألمانيا.

ولا ريب في أن سارتر فكّر على هذا النحو. في مقالة نشرها قبل عام، للتنويه بإنتاج أكثر محدودية لمسرحيته، جرى تنفيذه في منطقة فرنسية في ألمانيا، كتب يقول إن الألمان لديهم المشكلة نفسها التي كانت لدى الفرنسيين منذ بضع سنين:

بالنسبة إلى الألمان أيضًا، أعتقد أن النَّدم لا طائل منه. ولا أعني أن عليهم محو أخطاء الماضي من ذاكرتهم بكل بساطة. كلا. ولكني على يقين من أنهم لن يظفروا بالغفران الذي يمكنهم الحصول عليه من العالم ما إن يعلنوا ندمهم. بل سيظفرون بالغفران بإخلاصهم لمستقبل الحرية والعمل، وبرغبتهم الثابتة في بناء هذا المستقبل، وبوجود العديد من رجال الإرادة الخَيِّرة بينهم قدر المستطاع. وربما لا ترشدهم المسرحية إلى هذا المستقبل، ولكنها تشجعهم على السعي في هذا الاتجاه[90].

ولا يتفق كل ألماني مع هذا التحليل، وقد جذب النقاش حول المسرحية الكثيرَ من الانتباه، الأمر الذي ضمن بدوره جمهورًا كامل العدد في كل ليلة عَرْض: سمعت سيمون دي بوفوار أن بعض الناس دفعوا 500 مارك مقابل الحصول على تذكرة، بما يعادل ضعف متوسط راتب شهري. أحد الأشخاص دفع أَوْزتين، وهو ثمن باهظ في مدينة لا يزال الطعام فيها شحيحًا. للوهلة الأولى، أصاب بوفوار توتر عصبي من القيام برحلة إلى ألمانيا، بعد الخوف الذي ساد فرنسا لمدة طويلة من المحتلين الألمان، ولكن حالتها تغيرت بعد أن رأت حجم الدمار الذي حاق بالبلد، بكلا المعنيين العادي والهيدجري لكلمة «دمار». ورغم الشتاء القارص حينئذٍ، وانخفاض درجات الحرارة إلى 18 درجة مئوية تحت الصفر لعدة أسابيع، فقد ذهب العديد من سكان برلين بلا معاطف، ورأت بوفوار الناس يدفعون عربات صغيرة لجَمْع أي شيء نافع يرونه أثناء سَيْرهم[91]. من الباعث على الدفء نوعًا ما، حِرصُهم على الذهاب إلى المسرح، رغم ما يعنيه ذلك أحيانًا من تكبُّد عناء رحلات طويلة في شوارع كَسَتْها ندفُ الثلج بأحذية غير مناسبة[92]. كانت الأعمال تُسيَّر بالكاد في برلين، وكان من المُرْبِك توزُّعُها إلى مناطق إدارية سوفييتية وأمريكية وبريطانية وفرنسية، وبعد بضعة أشهر ستتحد المناطق الإدارية الثلاث الأخيرة منها لتكوِّن برلين الغربية. لقد تغيرت برلين يقينًا عما رآها عليه سارتر في عامي 1933 و1934. تَحيَّنَ سارتر فرصةً بين أوقات ظهوره العلني، وأخذ يبحث عن المنزل الذي كان يقيم فيه حينئذٍ فوجده قائمًا، ولكنه في حالة خَرِبة[93].

الحدثُ الرئيسي نِقاشٌ استضافه مسرح هِبل يوم 4 فبراير. ومع وجود مترجِم، تحدّث سارتر بالفرنسية مدافعًا عن مسرحيته ضد متكلّمين باسم اتجاهات مسيحية وماركسية اعتقدوا أن المسرحية أخطأت رسالتها إلى الألمان. ففلسفتها الوجودية عن التحرير لاءمت الفرنسيين حق الملاءمة عام 1943، أما بالنسبة إلى الألمان فقد جافاها

الصواب- فيما قالوا- أن حثّهم على المضي قدمًا بعدُ. كانت محاكمات نوريمبرج قد انتهت لتوّها، ولم يتعرض بعض مَن ارتكبوا جرائم للمساءلة بالمرة. أحد المتحدثين حذّر من أن الكثيرين قد يستندون إلى المسرحية بوصفها مبرِّرًا للتنصل من مسؤوليتهم عن جرائم الماضي الحقيقية، والتهرُّب من العدالة.

تابع سارتر المناقشات بالألمانية، قبل اللجوء إلى المترجِم للردّ. قال إن الحرية الوجودية لا تعني أبدًا التماس أعذار من أي نوع، بل هي على العكس تمامًا مما يُتَدَاوَلُ عنها. الحرية تستدعي مسؤولية كاملة.

دفع حديثه الوجيز الكاتبَ المسيحي جيرت ثيونيسّن Gert Theunissen إلى الانتقال إلى هجوم أعمّ على تصور سارتر للحرية. قال ثيونيسن إنه لَخطأ جليٌّ القول بأن «الوجود يسبق الجوهر». فالبشر لديهم جوهر، منحهم الله إياه، ومهمتهم هي اتّباعه. وطبقًا لتفريغ المناقشة، لاقت هذه المداخلة «استحسانًا عاليًا في القاعة. وقوبلت بالتصفير»[94]. وكان المتدخِّل التالي ألفونس شتاينجر Alfons Steiniger، رئيس جمعية دراسة ثقافة الاتحاد السوفيتي، فجاء حديثه من زاوية شيوعية. قال إن مسرحية سارتر جازفت بكَوْنها «تشجيعًا للتفاهة والعدمية والتشاؤم». وهي التعبيرات الطنّانة التي اعتاد الشيوعيون استعمالها لضرب الوجودية. وبوجه عام، لم يتجاوز النقاش هذا المستوى إلا نادرًا. ولم تكن هذه هي المرة الأولى أو الأخيرة التي يقع فيها سارتر بين خصمين يكرهانه، كلاهما، وإن لم يوجد بينهما تقريبًا شيء يربط أحدهما بالآخر.

لدى الخصمين نقطة بطبيعة الحال. فكَوْن الوجودية لا يُفترَض فيها أن تقدم أعذارًا، لا يعني أن الناس لن يحاولوا استعمالها بتلك الطريقة. ولا يتطلب الأمر مهارة كبيرة في السفسطة للانعطاف بمسرحية «الذباب» إلى حجّة على إغفال انتقائي. وليس من الواضح أن أوجه الشبه بين الموقف الفرنسي عام 1943 والموقف الألماني عام 1948 قد تجاوزت كثيرًا الإحساس الشائع في بقية بلدان العالم في هذه الفترة أيضًا: الرعب من الماضي القريب، والتخوُّف (الممتزج بالأمل) من المستقبل.

ومع ذلك، ثمة جوانب أخرى في مسرحية «الذباب» رجّعت الصدى في نفوس أهل برلين عام 1948، وتتجاوب تجاوبًا أكبر مع أشكال معاناتهم حينئذٍ. فالمنظر الصارخ على خشبة المسرح بدا مثيلاً لبرلين خارج أبواب المسرح، بل أثارت التجهيزات المسرحية لـ«الذباب» الذكريات؛ إذ قيل إن المدن الألمانية في صيف عام 1945 الحار الفظيع قد عَجّتْ بأنواع بشعة من الذباب الأخضر كبير الحجم، تكاثر على الجثث المتعفنة تحت الأنقاض[95].

وفوق كل هذا، كانت برلين نفسها مدينة محتلة. احتلها القلق والعَوَزُ، وقوى أجنبية متنافسة، وعلى الأخص أحاط بها الخوف من الاتحاد السوفيتي. بعد شهرين من مغادرة سارتر وبوفوار، انقضّت القوات السوفيتية، وقطعت كل الإمدادات القادمة إلى الجانب الغربي من برلين. وفي مارس عام 1948، اعترضت السككَ الحديدية، وفي يونيو قطعت الطرقَ. ثم بدأت في تجويع برلين كي تخضع، بالضبط كما جَوَّعَ الألمانُ لينجراد Leningrad أثناء الحرب.

وعلى هذا، ردّت القوى الغربية بإجراءات جسورة. فأرسلت بالطيران كل ما تحتاجه المدينة من طعام وفحم وأدوية. ولأكثر من عام، جاء كل ما هو ضروري للبقاء على قيد الحياة عن طريق الجو، في عملية عُرِفتْ باسم جسر برلين الجوي Berlin Airlift. في المرحلة الأولى، كانت تهبط طائرة كل دقيقة في برلين، على مدى الأربع والعشرين ساعة يوميًا. وفي مايو عام 1949، جرى التوصُّل أخيرًا إلى اتفاق مع السوفييت وخُفِّفَ الحصارُ، لكن الطائرات ظلت تصل من الغرب حتى نهاية شهر سبتمبر من ذلك العام. لم يكن في برلين جدار بعد؛ ذلك الجدار الذي ارتفع في عام 1961. ولأن المدينة قُسِّمتْ، كان عليها البقاء في حالة طوارئ سياسية ممتدة لأربعين سنة قادمة. ولعل دراما أرجوس المحاصَرة المطارَدة كان لديها ما تقوله لأهل برلين، رغم كل شيء.

* * *

تغلّب سارتر وبوفوار على ترددهما في الذهاب إلى ألمانيا، ولكنهما لم يُبْديا أية علامة على الرغبة في زيارة هيدجر. ولن يقابله سارتر حتى عام 1953، ولن تسير المقابلة على ما يرام.

جرت المقابلة بينهما بعد سفر سارتر إلى جامعة فرايبورج لإلقاء محاضرة. كان الطلبة متحمسين والقاعة مزدحمة، ولكن باخَتْ حماستُهم لأن سارتر تحدّث برتابة لمدة ثلاث ساعات متواصلة بفرنسية صعبة عويصة. وقد لاحظ بنفسه فتورَ مستوى التلقي مع نهاية المحاضرة، الأمر الذي جعله في موقف دفاعي حتى قبل ذهابه إلى ضاحية تسيرينجن للقاء هيدجر في منزله الرئيسي هناك[96]. لم يذهب إلى توتناوبرج، وهناك لم يكن يوجد تزلُّج.

تحادث الرجلان بالألمانية، وكانت سيطرة سارتر على اللغة في المستوى المناسب للمحادثة. لم يُعطنا أيٌّ منهما وصفًا مباشرًا لما قيل، ولكن هيدجر تحدث عن هذه المقابلة مع بيتِيت، وتحدث سارتر عنها مع بوفوار، وبعدها سجّلت بوفوار وبيتِيت كلاهما ملاحظات عنها[97]. طبقًا لهما، مضى الحوار سريعًا بلا ضابط أو رابط. أثار

هيدجر موضوع «البُعْد الفلوريستاني» La dimension Florestan، وهي مسرحية كتبها مؤخرًا جابرييل مارسيل يهزأ فيها بفيلسوف لم يُذْكر اسمه، يتوارى في كوخ ناءٍ، ولا يصدر عنه سوى أقوال وآراء غير مفهومة بين وقت وآخر. أحد الأشخاص تحدث مع هيدجر عن هذه المسرحية، ومع أن هيدجر لم يَرَ المسرحية أو يسمعها بنفسه، لم يجد صعوبة في التعُّرف على المستهدف بها، وكان مستاءً.

قام سارتر بواجبه الديبلوماسي بوصفه فرنسيًا، فاعتذر نيابةً عن مارسيل[98]. وكان هذا كرمًا منه، بالنظر إلى تعرّضه شخصيًا للهجوم من مارسيل عدة مرات، أولها في تعليقه على «الوجود والعدم» في عام 1943، ثم في مقالته عام 1946 «الوجود العَيْني والحرية الإنسانية». كان مارسيل قد وجَّه نقدًا لاذعًا لسارتر على إلحاده وافتقاره إلى فلسفة أخلاقية، وعلى ما أحسّه من عجز سارتر عن تقبّل «النِّعمة» أو «عطايا» الآخرين، وهو يعني على وجه الخصوص النِّعمة من الله، بل من رفاقه البشر أيضًا[99]. ولكن ها هو ذا سارتر يكشف الآن عن نعمة كبيرة وفَضْلٍ بتلقيه قذيفة من هيدجر بسبب استهزاء مارسيل به.

بعد أن أنهى هيدجر حديثه بهذه البداية السيئة التي نفَّسَ بها عن مشاعره تجاه هذا الإحراج الثانوي، جاء دور سارتر ليحوِّل دفة الحديث إلى نقطته التي يهواها. لقد تشوَّف إلى الحديث عن مسألة المشاركة السياسية: إيمانه بأن على الكتّاب والمفكرين أن يشاركوا في سياسة عصرهم. وكان هذا موضوعًا محرجًا لهيدجر، وليس هو الموضوع الذي أراد سماع آراء سارتر فيه. قال سارتر لاحقًا لسكرتيره جان كو Jean Cau إنه ما إن أثار الموضوع حتى رمقه هيدجر «بشفقة لا نهائية»[100].

وفي الواقع، لعل نظرة هيدجر عَنَت الأكثر، من قبيل: «أيجب أن نتحدث في هذا؟». ومهما كانت مشاعره، فالنتيجة إضاعة مزيد من الوقت في حديث كان ينبغي أن يكون أكثر إثارة للاهتمام مما بَدَا عليه. إذا تناقش هيدجر وسارتر، يومًا، في موضوعات كالحرية أو الكينونة أو الإنسانية أو القلق أو الأصالة أو ما أشبه، لَما حُفِظَ شيءٌ منها. لقد تحدّثا عن أمور مختلفة وهما يعتقدان أنهما تحدّثا عن أمر واحد.

فرايبورج، «مدينة الفينومينولوجيا» التي تسلطت على أعمال سارتر لمدة عقدين من الزمان، خذلته، وعلى أية حال كانت أفكاره قد ابتعدت كثيرًا عن أفكار هيدجر. غادر سارتر متكدِّر المزاج، منزعجًا حتى من منظِّمي المحاضرة. وعندما وصل إلى محطة القطار، وجد أنهم تركوا له بوكيه زهور في مقصورته، لعلها لَفْتة مُتَّبعة عند زيارة المشاهير، فارتآها لَفْتة سخيفة. «بوكيه زهور! بقاياهم!»[101]، هذا ما قاله لسكرتيره كو،

على سبيل المبالغة نوعًا ما بكل تأكيد. انتظرَ حتى غادر القطار المحطة، ثم ألقى البوكيه من النافذة.

بعد عودته، أبدى لبوفوار اندهاشه من أن هيدجر يحظى بالتوقير هذه الأيام: «أربعة آلاف طالب وأستاذ جامعي يَكِدّون على هيدجر يومًا بعد يوم، تَخيَّلي!»[102]. منذ هذه اللحظة فصاعدًا، كان يشير إلى هيدجر باستخفاف قائلاً «شيخ الجبل»[103]. مضى ذلك الزمن الذي كان سارتر يقبض فيه على كتاب هيدجر «الكينونة والزمان» بوصفه عزاءه الوحيد خلال الأيام التالية على هزيمة فرنسا في عام 1940. ولكن سارتر لم يكن الشخص الوحيد الذي لم يستطع العودة إلى الوراء. فالحرب غيَّرت كل شيء، بالنسبة إلى الجميع.

(1) انظر: Spender, 'Rhineland Journal', *New Selected Journals*, 34 July) (1945، ونشرت في الأصل في *Horizon*, Dec. 1945. وعن الدمار الألماني، انظر أيضًا: Victor Sebestyén, 1946: *the making of the modern world* (London: Macmillan, 2014) وبخاصة الصفحة 38.

(2) تبلغ الأعداد من 12.5 إلى 13.5 مليون ألماني طُرِدوا من بلدان أوربا الأخرى أو تعرّضوا للإرهاب كي يرحلوا، انظر: Werner Sollors, *The Temptation of Despair: tales of the* 1940*s* (Cambridge, MA & London: Belknap/ Harvard University Press, 2014)؛ وبخصوص أوربا بوجه عام، انظر: Keith Lowe, *Savage Continent: Europe in the aftermath of World War II* (London: Viking, 2012).

(3) انظر عن حالة هيدجر في هذه الفترة: Petzet, *Encounters and Dialogues*, 193-5, this 194. أما عن شعور هيدجر بأنه قد أُسيء فَهْمُه بوجه عام، فانظر الصفحة 45.

(4) انظر: Safranski, *Martin Heidegger*, 8. Bietingen: Ott, *Heidegger*, 371.

(5) انظر: Heidegger, *Letters to his Wife*, 188 (Martin to Elfride Heidegger, 15 April 1945).

(6) نسبة إلى أحد أعمال بوكاشيو الأدبية، بعنوان «ديكاميرون»، والكلمة معناها عشرة أيام. كَتَبه بين عامَيْ 1348 و1358، ويحتوي على مئة حكاية رواها في عشرة أيام عشرةُ شُبّان فرّوا من الموت الأسود في فلورنسا- المترجم.

(7) بخصوص هذه الفترة كلها بالنسبة إلى هيدجر، انظر: Ott, *Heidegger*, 302-5. وأما عن أعماله عن هولدرلن فانظر: Heidegger, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*.

(8) Heidegger, 'Evening Conversation: in A prisoner of war camp in Russia, between a younger and an older man', in *Country Path Conversations*, 132-60, this 132-3.

(9) انظر عن الكلمتين: المرجع السابق، ص 136.

(10) المرجع السابق، ص ص 138-139.
(11) انظر المرجع السابق، ص 140.
(12) نقلتُ وصف رحلة استعادة المخطوطات عن توارنيكي، انظر: Towarnicki, 'Le Chemin de Zähringen', 87-90؛ وعن كورس سوفوكليس انظر الصفحات 91-94.
(13) ميتلاوفر: يُستعمل المصطلح لوصف الأشخاص الذين يعتقد أنهم ارتبطوا سرًا بأحزاب سياسية راديكالية أو متعاطفين معها. شاع استعماله بعد الحرب العالمية الثانية أثناء جلسات محاكمات النازي للإشارة إلى أشخاص لم يُتهموا بارتكاب جرائم نازية، ولكنهم تورطوا مع الحزب النازي. أما التعبير الإنجليزي fellow traveller، الدال على هذا المعنى، فاستُعمِل لأول مرة للإشارة إلى أشخاص غير شيوعيين ولكنهم يميلون إلى الأفكار التروتسكية- المترجم.
(14) انظر: Safranski, *Martin Heidegger*, 351. وأما عن التواريخ فانظر رسائل هيدجر إلى زوجته ص 191 (أول رسالة مؤرّخة 17 فبراير 1946). وقد زاره في هذه الفترة كثيرون منهم معلمه السابق كونراد جروبر الذي وجده في حالة انسحابية، كما زاره توارنيكي (Towarnicki, *A la rencontre de Heidegger*, 197n). وقد اعتنى به عدد من الأطباء النفسيين.
(15) انظر: Heidegger, *Letters to his Wife*, 194.
(16) Schimanski, 'Foreword', in Heidegger, *Existence and Being*, 2nd edn (London: Vision, 1956), 9-11.
(17) تشير الكلمة الألمانية Bestand عادةً إلى مخزن، أو ذخيرة في حالة استعداد وتأهُّب. ومن ثم، تحمل دلالة الفعل bestehen بمعناه المزدوج الذي يشير إلى الاستمرار والخضوع أثناء عملية ما. ويستعمل هيدجر الكلمة ليميز بها الطريقة التي تُؤمَرُ بها الأشياء لتكون في المكان المطلوب ولتنتظم وفقًا لمتطلبات التكنولوجيا الحديثة وتحدياتها. ويريد هيدجر هنا التشديد، لا على الدوام أو الاستمرار، بل على كَوْن الأشياء مأمورة وقابلة للاستبدال. فالأشياء في هذه الحالة تفقد طابعها من حيث هي أشياء حين تتورَّط في وضع "الاحتياط القائم" المستعد المتأهّب. - المترجم.
(18) الفقرات الخمس السابقة وما تحتوي عليه من اقتباسات بين علامات تنصيص هي من مقال هيدجر «مسألة التكنولوجيا» الوارد في كتاب: *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 3-35.

(19) انظر: Petzet, *Encounters and Dialogues*, 75.

(20) العبارات بين علامات تنصيص من: Heidegger, 'The Origin of the Work of Art', in *Poetry Language, Thought*, 15-88, this 31. كتب هيدجر مسوّدة هذا العمل بين عامي 1935 و1937، ونُشِر في عام 1950 ضمن كتابه *Holzwege*.

(21) تعني الكلمة الصّنْعة أو الصّوْغ بطريقة إبراز كائن من خفائه وإخراجه عن استتاره- المترجم.

(22) Heidegger, 'Letter on Humanism', in *Basic Writings*, 213-65, this 260.

(23) تعني الكلمة الألمانية Lichtung بقعة خالية من الشجر في غابة كثيفة متشابكة. ولأن جذر الكلمة في الألمانية يعني الضوء، فهي تُترجَمُ أحيانًا إلى «الإنارة». وعند هيدجر، تشير إلى ضرورة الفُسْحة المنبسطة المنيرة التي يمكن لأي شيء أن يظهر فيها: المنارة التي يمكن لفكرة أو لشيء أن يكشف عن نفسه فيها، أو يكون غير محتجب، واستعمالها عند هيدجر على علاقة وثيقة بكلمة أليثيا (حقيقة) وكلمة انكشاف. فالكائنات، وليس الكينونة، تبرز كما لو كانت في فُسْحة منيرة أو منارة. ولذا، يقول هوبير دريفوس إن الأشياء تظهر في ضوء فهمنا للكينونة. وهكذا، تتيح المنارة أو الفُسْحة المنيرة انكشاف الكائنات، ولكنها بحد ذاتها ليست كيانًا أو كائنًا يمكننا معرفته بشكل مباشر على نحو ما نعرف الكائنات في العالم - المترجم. انظر: Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 219.

(24) *Cosmos* (written by C. Sagan, A. Druyan & S. Soter, first broadcast on PBS, 1980), episode 1: 'The Shores of the Cosmic Ocean'.

(25) Merleau-Ponty, 'Cézanne's Doubt', in *Sense and Non-Sense*, 9-25, this 17.

(26) انظر تحليله للحذاء: Heidegger, 'The Origin of the Work of Art', in *Poetry, Language, Thought*, 15-88, this 33-4.

(27) انظر بهذا الخصوص: Meyer Schapiro, 'The Still Life as a Personal Object: a note on Heidegger and Van Gogh' (1968), and 'Further Notes on Heidegger and Van Gogh' (1994) in his *Theory and Philosophy of Art* (New York: G. Braziller, 1994), 135-42, 143-51.

(28) Heidegger, 'The Origin of the Work of Art', in *Poetry Language*,

Thought, 15-88, this 42.

(29) Jaspers, *Philosophy of Existence*, 12.

(30) انظر بخصوص رؤية هيدجر للغة: Heidegger, 'Letter on Humanism', in *Basic Writings*, 213-65, this 259, 262.

(31) سلسلة من أربع أوبرات للموسيقار الألماني ريتشارد فاجنر 1813- 1883، مستوحاة من الميثولوجيا الجرمانية والإسكندنافية، وعلى وجه التحديد أنشودة النيبلنجين- المترجم.

(32) Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, 156.

(33) Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 142 (Arendt to Jaspers, 29 Sept. 1949).

(34) Herbert Marcuse and Martin Heidegger, 'An Exchange of letters', in Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, 152-64, this 161 (Marcuse to Heidegger, 28 Aug. 1947, tr. Wolin). See also Wolin, *Heidegger's Children*, 134-72.

(35) انظر: المرجع السابق، 163، ردّ هيدجر على ماركوزه بتاريخ 20 يناير 1948.

(36) انظر موقف دريدا في: Jacques Derrida, 'Heidegger's Silence: excerpts from a talk given on 5 February 1988', in Neske & Kettering (eds), *Martin Heidegger and National Socialism*, 145-8, this 147-8.

(37) انظر: Herbert Marcuse and Martin Heidegger, 'An Exchange of letters', in Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, 152-64, this 163 (Heidegger to Marcuse, 20 Jan. 1948, tr. Wolin).

(38) المرجع السابق، ص 164، (Marcuse to Heidegger, 12 May 1948, tr. Wolin).

(39) انظر: Mark W. Clark, *Beyond Catastrophe*: *German intellectuals and cultural renewal after World Warr II*, 1945-1955 (Lanham, MD & Oxford: Lexington, 2006), 52.

(40) انظر المرجع السابق، ص 72.

(41) وَرَدَ في: Ott, *Heidegger*, 32، نقلاً عن تقرير ياسبرز في هيدجر بتاريخ 22 ديسمبر عام 1945.

(42) Jaspers, *The Question of German Guilt*, 63.

(43) المرجع السابق، ص 71.

(44) انظر المرجع السابق، ص 19.

(45) من المحتمل أن الكتابات التي أرسلها هيدجر لياسبرز تشتمل على مقاله «رسالة في النزعة الإنسانية» لأنه المقال الذي يتضمن عبارة أن اللغة «سكن الكينونة»، وهي الفكرة التي يرفضها ياسبرز. انظر: Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 169 (Jaspers to Heidegger, 6 Aug, 1949).

(46) انظر المرجع السابق، ص 190، (Heidegger to Jaspers, 8 April 1950). وفكرة الإيرايغنيس من أفكار هيدجر اللطيفة في هذه الفترة، انظر مثلاً كتابه *Introduction to Metaphysics*, 5-6.

(47) المرجع السابق، ص 197.

(48) المرجع السابق، ص 186.

(49) Petzet, *Encounters and Dialogues*, 65- 6.

(50) المدن الهانزية: مدن تجارية في منطقة بحر الشمال (شمال ألمانيا) والبلطيق، شكّلت الرابطةَ الهانزية التي ضمت في البداية لوبيك وهامبورج وكولن بدءًا من القرن الثاني عشر حتى السابع عشر- المترجم.

(51) المرجع السابق، ص 75.

(52) Calvin O. Schrag, 'Karl Jaspers on His Own Philosophy', in his *Doing Philosophy with Others* (West Lafayette: Purdue University Press, 2010), 13-16, this 14.

(53) انظر: Arendt & Jaspers, *Hanna Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 630 (Jaspers to Arendt, 9 March 1966).

(54) انظر: Ott, *Heidegger*, 26-7.

(55) Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 199.

(56) المرجع السابق، ص 200.

(57) المرجع السابق، ص 202.

(58) انظر: Lescourret, *Emmanuel Levinas*, 120؛ وانظر أيضًا: Malka, *Emmanuel Levinas*, 67، وأما عن تهكم الجنود عليهم فانظر ص 262 (نقلاً عن محادثة مع ابن ليفيناس: ميشيل).

(59) انظر: Malka, *Emmanuel Levinas*, 238-9.

(60) انظر: Lescourret, *Emmanuel Levinas*, 126-7؛ وانظر: Malka, *Emmanuel Levinas*, 80.

(61) انظر: Lescourret, *Emmanuel Levinas*, 120-23؛ وانظر: Malka, *Emmanuel Levinas*, 70-71.

(62) انظر مقدمة ليفيناس لكتابه *Existence and Existents*, xxvii؛ Lescourret, *Emmanuel Levinas*, 127؛ Colin Davis, *Levinas, an Introduction* (Cambridge:Polity, 1996), 17.

(63) انظر: Levinas, *Existence and Existents*, 1.

(64) المرجع السابق، ص 4.

(65) انظر قصة الكلب في: 'Levinas, 'The Name of a Dog, or Natural Rights، في كتابه *Difficult Freedom: essays in Judaism*, tr. S. Hand (London: Athlone Press, 1990), 152-3.

(66) انظر: Martin Buber, *I and Thou*, tr. R. G. Smith, 2nd (London & NY: Continuum, 2004), 15.

(67) انظر مناقشة ليفيناس للوجه في: Levinas, *Existence and Existents*, 97-9. وانظر أيضًا مناقشته الرئيسية الأولى للوجه في محاضراته عام 1946–1947 المنشورة بعنوان 'Time and the Other' في كتابه *Time and the Other, and Additional Essays*, tr. Richard A. Cohen (Pittsburg: Duquesne University Press, 1987), 39-94. وليس من الواضح إذا كان ليفيناس يعتقد أن الوجه لا بد أن يكون بشريًا، بغض النظر عن قصة الكلب. إذ حين سأله محاوره عن ذلك، قال: «لا أعرف إذا كان للثعبان وجه. لا أستطيع الإجابة عن هذا السؤال». انظر: Peter Atterton & Matthew Calarco (eds), *Animal Philosophy* (London & New York: Continuum, 2004), 49.

(68) Malka, *Emmanuel Levinas*, 240.

(69) انظر المرجع السابق، ص 238. نقلاً عن محادثة مع ابنة ليفيناس.

(70) عملت فايل في عام 1934 في مصنع لتصنيع الأجزاء الكهربائية للترام وعربات القطار. انظر: Weil, 'Factory Journal', in *Foramtive Writings*, 149-226, and Gray, *Simone Weil*, 83.

(71) المرجع السابق، ص 166.

(72) العنوان الأصلي لكتاب سيمون فايل بالفرنسية هو: L'enracinement: Prélude á une declaration des devoirs l'être humain، «التجذير: مقدمة لإعلان واجبات الإنسان». قال ألبير كامو عن فايل إنه من المستحيل تصور مكانة لأوربا في المستقبل ما لم تضع في حسبانها المتطلبات التي حدّدتها سيمون فايل- المترجم.

(73) انظر: Weil, *The Need for Roots* (London: Routledge & Kegan Oaul, 1952), 1-5.

(74) انظر: Marcel, 'On the Ontological Mystery'، في كتابه: *The Philosophy of Existence*, 8-9.

(75) انظر المرجع السابق، ص ص 90-91.

(76) انظر المرجع السابق، ص ص 8-9.

(77) Sartre, *Nausea*, 173.

(78) انظر: Sartre, *Being and Nothingness*, 431. وتوجد مواضع مماثلة في: Sartre, *Anti-Semite and Jew*, tr. G. J. Becker (New York: Schocken, 1948), 55.

(79) Towarnicki, 'Le Chemin de Zähringen', 30.

وأما عن مقالات بوفريه الخمس فقد نُشِرت في مجلة *Confluences* (1945). وعن زيارات توارنيكي لهيدجر، انظر: Towarnicki, 'Visite à Martin Heidegger', in *Les Temps modernes* (1 Jan. 1946), 717-24. وبشأن بوفريه والتلقي الفرنسي لهيدجر في هذه الفترة، فانظر: Kleinberg, *Generation Existential*, 157-206, and Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*.

(80) انظر: Towarnicki, 'Le Chemin de Zähringen', 37, 47-8.

(81) انظر المرجع السابق، ص 30، ص 37.

(82) المرجع السابق، ص ص 61-63.

(83) Wolin, *Heidegger's Childern*, 88.

(84) حكى دريفوس هذه القصة لبراين ماجي في مقابلة لتليفزيون بي بي سي سلسلة *The Great Philosophers* عام 1987، انظر: Bryan Magee, *The Great Philosophers* (Oxford: OUP, 1987), 253-77, THIS 275.

(85) رسالة هيدجر سيكون لها تأثير كبير في الفلسفة الفرنسية ما بعد الوجودية. بهذا

الخصوص، وعن الوجوه الأخرى لتلقي هيدجر في فرنسا، انظر: Janicaud, *Heidegger en France*.

(86) Wolin, *Heidegger's Childern*, 88.

(87) انظر: Towarnicki, 'Le Chemin de Zähringen', 63; cf. *Being and Nothingness*, 602-5.

(88) Max Müller, 'Martin Heidegger: a philosopher and politics: a conversation', in Neske & Kettering (eds), *Martin Heidegger and National Socilaism*, 175-95, this 192.

(89) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 153-4. وانظر أيضًا: Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 155-63 (Beauvoir to Algren, 31 Jan.-1 Feb. 1948) وأما عن إنتاج مسرحية الذباب في المنطقة الفرنسية في ألمانيا، فانظر: Lusset, 'Un eposide de l'histoire…', 94.

(90) Sartre's article in *Verger*, 2 (June 1947), cited in Lusset, 'Un eposide de l'histoire…', 95.

(91) انظر: Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 158 (Beauvoir to Algren, 31 Jan.-1 Feb. 1948).

(92) عن هذا الشتاء القارص الذي دفع الألمان إلى الذهاب إلى المسرح استجلابًا للدفء، انظر: Lusset, 'Un eposide de l'histoire…', 93-4.

(93) انظر: مقابلة لسارتر عام 1979 مع روبير نوديك منشورة في *Merkur* (Dec. 1979).

(94) نشرت المناقشة في مجلة *Der Spiegel* (7 Feb. 1948). وانظر: Lusset, 'Un eposide de l'histoire…', 91-103. وتوجد وثائق عديدة على الرابط: http://www.sartre.ch/Verger.pdf.

(95) انظر: W. G. Sebald, *On the Natural History of Destruction*, tr. A. Bell (London: Hamish Hamilton, 2003), 35.

(96) عن محاضرة سارتر ورد الفعل، انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 300.

(97) توجد روايتان غير مباشرتين للمقابلة بين سارتر وهيدجر: إحداهما عند بوفوار في كتابها *Force of Circumstance*, 301؛ والثانية عند بيتست في كتابه *Encounters*

2–and Dialogues, 81*، ويبتست هو الذي قال إنهما تحدثا معًا بالألمانية.

(98) وَرَدَ اعتذار سارتر لهيدجر عند بوفوار، انظر المرجع السابق. وأما مسرحية مارسل البعد الفلوريستاني فعُرِضت إذاعيًا في 17 أكتوبر عام 1953، وتُرجِمت إلى الألمانية تحت عنوان *Die Wacht am Sein* (السهر على الكينونة 'The Watch Over Being')، تلميحًا إلى أغنية وطنية هي 'Die Wacht am Rhein'. انظر: Marcel, 'Postface, *La dimension Florestan* (Paris: Plon, 1958), 159-62، حيث يقول إنه معجب بهيدجر ولكنه لا يحب تحرره مع اللغة. انظر أيضًا: Marcel, 'Conversations', in *Tragic Wisdom and Beyond*, 243.

(99) هجوما مارسيل على سارتر هما على التوالي: Marcel, 'Being and Nothingness', in *Homo Viator*, 166-84؛ Marcel, Existence and Human Freedom', in his *The Philosophy of Existence*, 32-66, esp. (on grace) 62-6.

(100) Cau, *Croquis de mémoire*, 253-4.

(101) المرجع السابق، ص 254. ويُورِدُ توارنيكي هذه القصة أيضًا، انظر: Towarnicki, 'Le Chemin de Zähringen', 86.

(102) Beauvoir, *Force of Circumstance*, 301.

(103) Cau, *Croquis de mémoire*, 253.

9

دراسات الحياة

وفيه تُطَبَّق الوجوديةُ على الناس الواقعيين

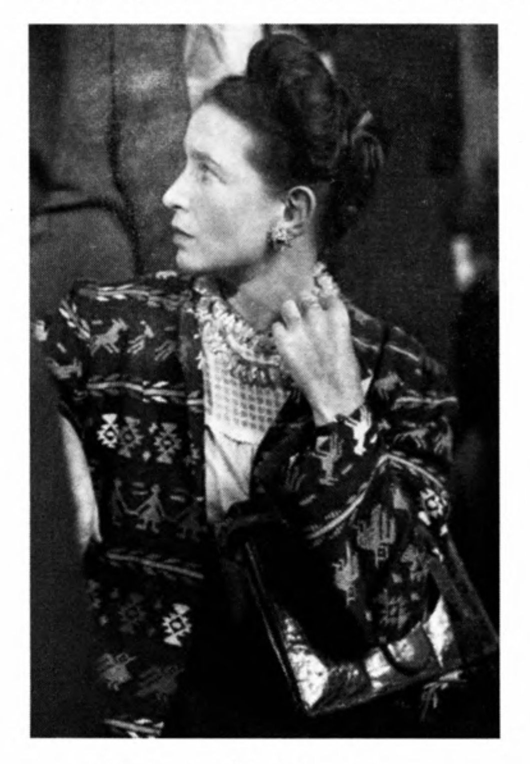
ذات يوم، وفي مكان ما، وقت رحلة برلين عام 1948، جلست بوفوار والقلم في يدها تُحدّق في صفحة بيضاء. قال لها ألبرتو جاكوميتي: «عجبًا لكل هذا الشرود!». فردّت بوفوار: «أريد أن أكتب ولا أعرف ماذا أكتب». وبكل الرّزانة التي تأتي من كَوْن الأمر مشكلة شخص آخر، قال ألبرتو لها: «اكتبي أي شيء».

وقد فعلت بوفوار، وبدأ الشُّغل. استقت مزيدًا من الإلهام من كتابات صديقها ميشيل ليريس في السيرة الذاتية التجريبية التي قرأتها مؤخرًا: ألهمتها تجربةَ أسلوب الشكل الحر في كتابة مذكراتها، فجعلتها تدور حول تيمة تنشئتها اجتماعيًا بوصفها بنتًا. حين ناقشت هذه الفكرة مع سارتر، حَثَّها على استكشاف المسألة بتعمّق أكبر[1]. وهكذا، تصف سيمون دي بوفوار أصل عملها النِّسْوي الكبير، كتاب «الجنس الثاني» Le Deuxième Sexe، في صلته بثلاثة رجال[2].

كانت نقطة البداية فكرة متواضعة تحتاج إلى تشجيع ذكوري، لكن بوفوار سرعان ما طوَّرت المشروع إلى شيء ثوري بكل معنى الكلمة: قَلَبَ كتابُها الأفكارَ المقبولة عن طبيعة الوجود البشري، وشجّعت قرّاءها على قلْب طرائق وجودهم العَيْني. كان الكتاب أيضًا تجريبًا حميمًا لما نطلق عليه «الوجودية التطبيقية». استعملت بوفوار الفلسفة لتعالج موضوعين كبيرين: الأول، تاريخ البشرية الذي أعادت تفسيره بوصفه تاريخًا أبويًا، والثاني تاريخ حياة كاملة لامرأة فَرْدَة، كما وقع من الميلاد حتى الشيخوخة. القصتان مترابطتان، ولكنهما تشغلان جزأين منفصلين من الكتاب. ولتجسيدهما، مزجت بوفوار عناصر من تجربتها الشخصية بقصص جمعتها عن نساء أخريات عرفتهن[3]، وكذلك بدراسات واسعة في التاريخ والسوسيولوجيا والبيولوجيا والسيكولوجيا.

أسرعتْ بالكتابة. وظهرتْ الفصول والنُّسَخ الأولى في مجلة «الأزمنة الحديثة»

خلال عام 1948؛ أما المجلد الكامل فظهر في عام 1949. قوبل بصدمة. فهذه السيدة الوجودية، متحرّرة الفكر، كانت تُعَدُّ شخصية مثيرة للقلق فعلاً، بعلاقتها المفتوحة مع سارتر وعدم إنجابها وإلحادها. ثم ها هي الآن تكتب كتابًا يَعُجّ بسرد لتجارب النساء الجنسية، ومنها فصل عن السُّحاق. فحتى أصدقاؤها انقلبوا عليها. أحد أكثر ردود الفعل محافظةً جاءت من ألبير كامو، فكتبتْ عن رد فعله في مذكراتها قائلةً: «اتهمني في بضع جمل كئيبة بجَعْل الذَّكَر الفرنسي يبدو تافهًا سخيفًا»[4]. لكن إذا كان الرجال قد استقبلوا كتابَ بوفوار بانزعاج، فالنساء اللواتي قرأنه أمْسَيْنَ يفكرن في حياتهن بطريقة جديدة. ثم بعد ترجمة كتابها «الجنس الثاني» إلى الإنجليزية في عام 1953 - قبل ثلاث سنوات من ترجمة كتاب سارتر «الوجود والعدم»، وقبل تسع سنوات من ترجمة كتاب هيدجر «الكينونة والزمان»- كان له في بريطانيا وأمريكا وَقْعٌ أعظم منه في فرنسا. ويمكن عَدُّه العمل الفذّ، الذي ظهر من الحركة الوجودية، الأكثر تأثيرًا من غيره.



سيمون دي بوفوار، 2 أغسطس 1947؛
(Charles Hewitt/Picture Post/ Getty Images).

كان مبدأ بوفوار الإرشادي أن تنشئة الأنثى تُحْدِث فرقًا أكبر مما يدركه معظم الناس،

بمَن فيهم النساء أنفسهن. بعض الفروق واضحة وتتعلق بالممارسة. فالمرأة الفرنسية لم تحصل إلا متأخرًا على حق التصويت (مع تحرير فرنسا في عام 1944)، ولا تزال محرومة من عدة حقوق أساسية أخرى؛ فلم تتمكن المرأة المتزوجة من أن يكون لها حساب بنكي حتى عام 1965. بل تعكس الفروق القانونية فروقًا وجودية أعمق[5]. فالتباعد بين خبرات النساء اليومية ووجودهن في العالم، وبين خبرات الرجال اليومية ووجودهم في العالم- الراسخ منذ وقت مبكر في الحياة- أدى إلى اعتبار حصولهن على القليل تطورًا؛ إذ افترض الناس أن الاختلافات تعبيرات «طبيعية» عن الأنوثة. ترى بوفوار أن هذا ليس سوى أساطير أنوثة؛ وكلمة «أساطير» مصطلحٌ استلهمته من الأنثروبولوجي كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss، المستمد في الأساس من طريقة فريدريك نيتشه «الجينالوجية» التي تعني النَّبْش والحفر في مغالطات الثقافة والأخلاق. وتستعمل بوفوار مصطلح «الأسطورة» على نحو يماثل فكرة هوسرل عن النظريات المُغلَّفة بقشور متراكمة على الظواهر، وتحتاج منّا إلى كشطها وإزالتها حتى نصل إلى «الأشياء نفسها».

ثم بعد أن استقصت بوفوار الأسطورة والواقع استقصاء تاريخيًا واسع النطاق في الجزء الأول من الكتاب، كرَّست الجزء الثاني لسرد حياة المرأة النموذجية منذ الطفولة، كي توضح- فيما تقول- أن «المرأة لا تولد امرأة، بل تصير امرأة»[6].

فتقول إن العوامل المؤثرة الأولى تبدأ منذ الطفولة المبكرة. فبينما يُقال للولد كُنْ شجاعًا [جريئًا]، يُنتظَر من البنت أن تبكي وتكون ضعيفة. ويَسمع الجنسان كلاهما حكايات واحدة عن الجِنّ، إلا أن الذكور فيها هم الأبطال أو الأمراء أو المحاربون، أما الإناث فيَكُنَّ محبوسات في القِلاع، أو يُقتلن، أو يَكُنَّ مقيدات بالسلاسل إلى صخرة منتظراتٍ الأبطال الذكور كي ينقذوهنّ. فتنتبه البنت، وهي تسمع أمثال هذه الحكايات، إلى أن والدتها تبقى في البيت طوال الوقت، كالأميرة المحبوسة، أما والدها فيخرج إلى العالم الخارجي كالمحارب الغادي إلى حرب. فيتفتح وعيها على الدور المنوط بها.

وبينما تنمو البنت وتكبر، تتعلم السلوك في الحياة بطريقة رقيقة ومحتشمة. أما الولد فيجري ويركض، يقفز وينشقلب، ويتعلم خبرة اغتنام الأشياء، فيتسلق سورًا أو شجرة، ويتعلم توجيه اللكمات؛ يستولي الولد فعلاً على العالم المادي ويشق طريقه فيه. تلبس البنت فساتين جميلة زاهية، فلا تتجاسر على الجري خشية اتساخها. ثم ترتدي لاحقًا صنادل بكعوب عالية وكورسيهات [مشدّات للجسم] وتنانير؛ وتترك أظافرها تطول فتقلق مخافة تكسُّرها. تتعلم البنت، بطرق بسيطة لا حصر لها، التردّد عند فِعْل أي

شيء خشية الإضرار بشَخْصِها الحسّاس الرقيق[7]. وهو ما تصوغه، لاحقًا، آيريس ماريون يَونج Iris Marion Young في مقالها المنشور عام 1980 بعنوان «رَمْيٌ يليق ببنت»، فتطبّق تحليل بوفوار بتفصيل أكبر: تفكر البنتُ في نفسها بوصفها «موضوعةً في مكان»[8]، بدلاً من أن تُحدِّد المكانَ من حولها أو تشيِّده لنفسها بتحركاتها.

ثم تأتي مع المراهَقة حالةُ وعيٍ بالذات أعمق وأكثر تشددًا، وهي مرحلة عمرية تصير فيها بعض الفتيات أميلَ إلى إيذاء الذات، على حين يكون الفتيان المُزعِجون أميلَ إلى الشِّجار مع غيرهم. ويتطور النشاط الجنسي [الجنسانية]، فيدرك الولد الصغير القضيبَ بوصفه شيئًا مهمًا، أما عضو البنت التناسلي فلا يُذكر أبدًا وكأنه غير موجود. وتثير التجارب الجنسية الأنثوية الحيرة والارتباك أو الألم أو الشعور بالتهديد؛ وربما تجلب المزيد من عدم الثقة بالنفس والقلق. ثم يأتي الخوف من الحَمْل. (كتبت بوفوار هذا، قبل ظهور حبوب مَنْع الحمل). وحتى إذا نَعِمَتْ الشابات بالجنس، تأتي متعتهن الجنسية الأنثوية أشد غَمْرًا واجتياحًا. ومن ثَمَّ أشد إرباكًا، فيما تقول بوفوار. وترتبط عمومًا لدى معظم النساء بالزواج؛ ومع الزواج تأتي مشقة الأعمال المنزلية المتكررة العازلة للمرأة، التي لا تثمر لدى النساء عن أي إنجاز لهن في العالم الخارجي، لأنها ليست بـ«العمل» الحقيقي.

تتآمر كل هذه العوامل على مَنْع المرأة من إنشاء قوة نافذة لها، وفعّالية، في العالم الأوسع. فلا يكون العالَمُ عند المرأة «مجموعةَ أدوات»، بالمعنى الهيدجري؛ بل «يهيمن مصيرٌ نافذ الحُكْم بأهواء غامضة». وهذا سبب عدم وصول النساء، فيما تعتقد بوفوار، إلى مستوى العَظَمة في الفنون أو الآداب إلا نادرًا؛ وتستثني بوفوار منهن فيرجينيا وولف، التي بيَّنتْ في عملها المعنون بـ«غرفة للمرأة وحدها»[9] A Room of One's Own الصادر عام 1928، حجمَ المصائب والمِحن التي من الراجح أن تحيق بأخت متخيَّلة لشكسبير وُلِدَتْ بمواهبه نفسها. وترى بوفوار أن كل عامل من العوامل المحيطة بموقف المرأة يتآمر على تحجيمها في صندوق حتى تكون متوسطة القدرة [المهارة]، لا لأنها أدنى بالفطرة، بل لتعليمها أن تصير ذاتَ نظرة داخلية سلبية، أن تصير مفتقرةً إلى الثقة في نفسها متحمِّسة لإرضاء الغير. وتجد بوفوار أن معظم الإناث الكاتبات تخيب آمالُهن، لأنهن لا يتمكنّ من السيطرة على الشرط الإنساني، ولا يَرَيْنه من حقهن [ملكهن]. ويجدن من الصعب عليهن الشعور بالمسؤولية عن العالَم[10]. كيف يمكن لامرأة أن تقول، كما قال سارتر في كتابه «الوجود والعدم»: «إني أحمل ثقل العالَم بنفسي»؟[11].

ترى بوفوار أن أكبر كابح للنساء يأتي من ميلهن المكتسب إلى رؤية أنفسهن بوصفهن «آخر»، بدلاً من اعتبار أنفسهن ذاتًا متعالية. وهنا، تستند بوفوار إلى قراءتها في زمن الحرب لهيجل الذي حلَّل كيف يتصارع وعيان متنافسان على الهيمنة، أحدهما يلعب دور «السيد» والآخر يلعب دور «العبد». يدرك السيد كل شيء من وجهة نظره الخاصة، ويرى أن هذا هو الطبيعي. وأما العَبْدَة فتربط نفسَها ربطًا غريبًا بعُقَدٍ معقودة ساعية إلى تصوُّر العالَم من وجهة نظر السيد؛ وهذا منظور «اغترابي». فتتبنّى وجهةَ نظره عن نفسها، وتصوغ نفسَها موضوعًا [مفعولاً]، وهو الذاتُ [الفاعلُ]. هذه البنية المُعذَّبة تنهار في النهاية، عندما تستيقظ العَبْدة على حقيقة أن كل ما تملكه هو الأدنى وأن العلاقات كلها قائمة على ما تنجزه من أعمال شاقة، على كَدِّها وكَدْحها. فتتمرد، وبتمردها تصير أخيرًا واعية تمامًا.

لقد اكتشفت بوفوار في الرؤية الهيجلية للعلاقات البشرية- بوصفها معركة طويلة من النظرات أو المنظورات- فكرة إنتاجية ثرية. فتحدثتْ عنها مع سارتر لسنوات. وكان سارتر أيضًا مهتمًا بديالكتيك السيد/ العبد منذ ثلاثينيات القرن العشرين[12]، حتى جعله تيمتَه الرئيسية في كتابه «الوجود والعدم». ولأن أمثلته التي تشرح معركة النظرات المغتربة [المستلبة] هي أمثلة مفعمة بالحيوية، فلننعطف عن بوفوار قليلاً لنتفقد هذه الأمثلة.

في مثاله الأول، يطلب منا سارتر تخيُّل المشي في حديقة. إذا كنتُ بمفردي فستُرتِّب الحديقةُ نفسَها بشكل مريح حول منظوري [ناظريَّ]: كل ما أراه يقدِّم نفسَه لي. ثم ألاحظُ بعد قليل رجلاً يعبر العشب الأخضر نحوي. وهذا يسبب تغيرًا واسعًا يتميز بالمفاجأة. فأَصيرُ واعيًا بأن الرجل يُرتِّب هو أيضًا عالمه الخاص حول نفسه. وكما يقول سارتر، يدير بساطُ الخضرة نفسَه نحو الرجل الآخر كما يدير نفسَه نحوي، فبعضٌ من عالمي يفلت منِّي في اتجاه الرجل الوافد. وبعضٌ منِّي يفلت أيضًا نحوه، لأني أكون موضوعًا في عالمه كما أنه موضوع في عالمي. لم أعد إدراكًا خالصًا للعدم؛ فأنا [بالنسبة له] خارجٌ مرئي، وأعرف أنه يمكنه رؤيتي[13].

ثم ينعطف سارتر إلى مثال آخر. فيضعنا، هذه المرة، في ردهة فندق باريسي، وهو يختلس النظر عبر ثقب مفتاح باب شخص آخر، ربما بسبب الغيرة أو الشهوة أو الفضول. أنا مُمْتصٌّ بكُلِّيتي في ما أراه، ومشدود إليه. ثم أسمعُ وقْع خطوات في الردهة، ثمة شخص قادم! الترتيب بأكمله يتغير. فبدلاً من كوني مُمتصًا بكُلِّيتي في المنظر داخل الغرفة، أصير الآن واعيًا بنفسي بوصفي شخصًا يختلس النظر، وكيف

سأبدو لطرف ثالث قادم من عمق الردهة نحوي. نظرتي، وأنا أختلس النظر من ثقب الباب، تصبح «نظرةً منظورًا إليها». «عُلوّيّ» my transcendence- قدرتي على الخروج بذاتي إلى ما أدركه- «يُعْلَى عليه» بعُلوِّ الآخر. فذلك الآخر لديه القدرة على دَمْغي بأني موضوع محدد فيعزو إليَّ صفات بعينها بدلاً من تَرْكي حُرًّا. وأناضل لدَرْأ هذا بالتحكم في الطريقة التي سيراني بها هذا الشخص؛ فربما أتظاهر مثلاً بأني ما توقفت إلا لأعقد رباط حذائي، حتى لا يَسِمني بأني متلصِّص شرير[14].

تتكرر وقائع النظرات المتنافسة على امتداد أعمال سارتر من أدب وسِيَر حياة، كما تكررت في فلسفته. ويذكر في كتاباته الصحفية عدم شعوره بالارتياح بعد عام 1940 لإحساسه بكَوْنه يُنظَرُ إليه بوصفه فردًا من أفراد شعب مهزوم[15]. وفي عام 1944، كتب مسرحية كاملة حول هذا الموضوع، هي مسرحية «أبواب مغلقة» (Huis Clos)، المترجَمة إلى الإنجليزية تحت عنوان «لا مَخْرج» No Exit. تُصوِّر المسرحية ثلاثة أشخاص محصورين معًا في غرفة: هارب من الجندية متّهم بالجُبن؛ سُحاقية عنيفة قاسية؛ زوجة ثري خليعة مُغْوية. ويبدو أن كلاً منهم محكوم عليه بأحد الآخرَيْن على الأقل، ويتوق كلٌ منهم إلى الإفلات من عيون مُلازِميه القاسية التي لا ترحم. ولكنهم لا يستطيعون إلى ذلك سبيلاً، لأنهم ميتون وفي الجحيم. اقْتُبِسَتْ المسرحية كثيرًا، وأُسِيء فَهْمُ السطر الأخير فيها: «الجحيم هو الآخر»[16]. ثم أوضح سارتر، فيما بعد، أنه لم يكن يعني أن الآخر بوجه عام هو الجحيم. بل عَنَى أننا **بعد الموت** نصير مُجمَّدين في نظرة الآخر، وليس بمستطاعنا اتقاء تفسيره لنا. أما ونحن على قيد الحياة فلا يزال بمستطاعنا عمل شيء لمعالجة الانطباع الذي نتركه؛ وعند الموت تذهب هذه الحرية، فنغادر وقد دُفِنَّا في ذكريات الآخر وتصوراته عنا[17].

رؤية سارتر لعلاقات الإنسان الحياتية بوصفها نوعًا من المصارعة بين الذوات قادته إلى توليد بعض الأوصاف الغريبة جدًا للجنس. فبالاستناد إلى مناقشة الجنسانية في كتاب «الوجود والعدم»، تغدو علاقةُ الحب عند سارتر صراعًا مَلْحميًا على المنظور، ومن ثمّ على الحرية. حين أحبّك، لا أريد السيطرة على أفكارك مباشرة، ولكني أريدك أن تحبني وترغبني وأن تتخلى **طواعيةً** عن حريتك لي. بل الأكثر من هذا، أريدك أن تراني، لا بوصفي شخصًا ممكنًا وناقصًا كأي شخص آخر، بل بوصفي كيانًا «ضروريًا» في عالمك. أيْ لا تُقيِّمْ ببرود عيوبي وعاداتي المزعجة، بل رَحِّبْ بكل تفاصيلي كما لو أنه لا شيء منها سيختلف ولو مثقال ذرة[18]. وإذا استدعينا رواية «الغثيان» فسنقول إني أريد أن أكون كالأغنية الزنجية الأمريكية عندك. وقد أدرك سارتر أن هذه الحالة من غير

الراجح أن تستمر وقتًا طويلاً. كما أنها تأتي بمقايضة أيضًا، فأنت ستريد منّي الافتتانَ غير المشروط نفسه. وكما تقول آيريس مردوخ على نحو لا يُنسى: سارتر يحول الحب إلى «معركة بين شخصين يشتغلان بالتنويم المغناطيسي في غرفة مغلقة»[19].

استمد سارتر هذا التحليل للحب وغيره من اللقاءات بين البشر- جزئيًا على الأقل- مما فهمته سيمون دي بوفوار واستوعبته من هيجل. فقد استغرق كلاهما في تضمينات ديالكتيك السيد والعبد ومؤدّياته: استنبط سارتر منه أمثلته اللافتة والغريبة، وأما بوفوار فجعلته ركيزتها الأهم لأعظم ما أبدعت. وكانت قراءتها أعقد من قراءته. فأشارت منذ البداية إلى أن فكرة الحب- أو أية علاقة أخرى- هي تلاقٍ متبادل بين شريكين متساويَيْن تغيب عنهما حقيقةٌ واحدة حاسمة، ألا وهي أنها علاقات إنسانية حقيقية تنطوي على فروق المكانة والدور. وقد أهمل سارتر اختلاف المواقف الوجودية لدى الرجال والنساء؛ فاستعملت بوفوار في كتابها «الجنس الثاني» مفهوم هيجل عن الاغتراب [الاستلاب] لتصحيح ذلك.

وكما أشارت بوفوار، المرأة هي حقًّا «آخَر» الرجل؛ لكن الرجل ليس حرفيًا «آخَرَ» المرأة، أو ليس آخَرَها بالطريقة نفسها. كلا الجنسين يميلان إلى الاتفاق على اعتبار الذكر male حالة مُحدَّدة ومركزًا لكل المنظورات. وحتى اللغة تعزِّز ذلك، فكلمتا "man" و"he" هما الكلمتان الافتراضيتان في الفرنسية والإنجليزية على السواء. تسعى النساء باستمرار إلى رَسْم أنفسهن على حين ينظرن إلى نظرة الذكر لهنّ. فبدلاً من نظرهن إلى العالم على نحو ما يقدِّم نفسَه لهن (كالشخص الذي يختلس النظر من ثقب الباب)، يحافظن على وجهة نظرٍ يَكُنَّ من خلالها موضوعات (كالشخص مختلس النظرات بعد أن صار واعيًا بوَقْع خطوات في الردهة). ذلك عند بوفوار هو السبب في أن النساء يقضين وقتًا طويلاً أمام المرآة[20]. وهو السبب أيضًا في أن الرجال والنساء كليهما يريان النساء، ضمنًا، الجنس الأكثرَ حِسيّة وإيروتيكية، والأكثر جنسيةً. من الناحية النظرية، بالنسبة إلى أنثى غيرية الجنس ينبغي أن يكون الرجال مثيرين، وتتوهج أنفسُهم بتأثير نظرتها. ومع ذلك، ترى نفسَها موضوعًا للجاذبية والفتنة، وترى الرجلَ شخصًا من خلال عينيه تتوهج هي بالرغبة[21].

وبعبارة أخرى، تعيش النساءُ معظم حياتهن فيما يطلق عليه سارتر خداع النفس [الإيمان الفاسد]، فيتظاهرن بأنهن موضوعات. هُنَّ يفعلن ما يفعله الجرسون حين ينساب بين الموائد لاعبًا دور الجرسون؛ فهُنَّ يتعرَّفن على صورتهن «المُلازِمة» immanent بدلاً من أن يَعرفن وعيهن «المتعالي» transcendent بوصفه وعيًا لذاته

حُرًّا free for-itself. والجرسون لا يفعل ما يفعله إلا عندما يكون في العمل؛ أما المرأة فتفعل ما تفعله كل يوم وبمدى أعظم. وإنه لأمر مرهق يصيب بالضنى، لأن ذاتية المرأة تحاول- طوال الوقت- أن تفعل ما يأتي بشكل طبيعي إلى الذاتية، وهو تأكيد نفسها بوصفها مركز الكون. فيحتدم صراعٌ داخل كل امرأة، وبسببه ترى بوفوار مشكلةَ كيف تكون المرأةُ امرأةً مشكلةً وجودية بامتياز[22].

تطورت، بمرور الوقت، شذراتُ مذكرات بوفوار الأولية إلى دراسة الاستلاب [الاغتراب] على نطاق واسع: استقصاء فينومينولوجي ليس للتجربة الأنثوية فقط، بل للطفولة والتحقق والكفاءة والعمل والحرية والمسؤولية والوجود في العالم أيضًا. يعتمد كتاب «الجنس الثاني» على سنوات من القراءة والتفكير، وكذلك على أحاديث مع سارتر، فالكتاب ليس بحالٍ من الأحوال مجرد ملحق لفلسفة سارتر كما نُظِرَ إليه فيما مضى. صحيحٌ أن بوفوار نجحت في أن تصدم إحدى مُحاوِراتها النِّسْويات في عام 1972 بالإلحاح على أن المؤثر الرئيسي في كتابتها كان كتاب سارتر «الوجود والعدم»[23]. ولكنها بعد سبع سنوات، في مقابلة أخرى، أصرت على أن سارتر لم تكن له علاقة باستلهامها الأفكار الهيجلية المتعلقة بالآخر والنظرة المغتربة [المستلبة]، فقالت: «كنتُ أنا التي فكرت في ذلك! وليس سارتر على الإطلاق!»[24].

ومهما كانت روافد كتاب بوفوار، فقد بَزَّ كتابَ سارتر بإدراكه الحاذق للتوازن بين الحرية والقيود في حياة الشخص. إذ بيَّنَتْ بوفوار كيف يمكن للاختيارات والعوامل المؤثرة والعادات أن تتراكم أثناء حياة الشخص فتخلق بنيةً يغدو من الصعب عليه الفِكاك من أسْرها. واعتقد سارتر أيضًا أن أفعالنا تشكِّل إطارًا على المدى الطويل، يخلق ما أسماه «المشروع الأساسي» لوجود الشخص[25]. لكن بوفوار تشدِّد على الصلة بين هذا وبين مواقفنا الأوسع بوصفنا كائنات تاريخية مُجَنْدَرة. فتعطي أهميةً كبرى لصعوبة الفكاك من أسْر هذه المواقف[26]؛ رغم عدم شكِّها مطلقًا في أننا نبقى أحرارًا، وجوديًا، مع كل ذلك. بمستطاع النساء تغيير حياتهن، وهذا هو سبب أن الأمر يستحق كتابة الكتب لإيقاظهن من غَفْوتهن.

وقد غدا كتاب «الجنس الثاني» تأسيسيًا في المقرر المعتمد بوصفه أحد كتب إعادة التقييم الثقافية الكبرى في الأزمنة الحديثة، فهو كتاب يوضع إلى جوار أعمال تشارلز داروين Charles Darwin (الذي أعاد تحديد موقع البشر في علاقتهم بالحيوانات الأخرى)، وكارل ماركس (الذي أعاد تحديد موقع الثقافة الرفيعة في علاقتها بالاقتصاد)، وسيجموند فرويد (الذي أعاد تحديد موقع العقل الواعي في

علاقته باللاواعي). أعادت بوفوار تقييم الحياة البشرية فبيَّنت أننا كائنات اكتسبنا نوعنا الجنسي بطريقة اجتماعية عميقة الغَوْر [كائنات مُجَنْدَرة]: لقد أعادت تحديد موقع الرجال في علاقتهم بالنساء. وكغيره من الكتب الأخرى، قام كتاب «الجنس الثاني» بتعرية الأساطير. وكغيره أيضًا، أثارت حجة الكتاب خلافًا وجدلاً، وتعرَّض للنقد في كل تفصيلة منه، كما يحدث بالضرورة حين يزعم المرء مزاعم كبيرة. ولكنه لم يُرفَع أبدًا إلى مجمع كل الآلهة [البانثيون][27].

فهل هذا دليل إضافي على التمييز الجنسي؟ أم لأن مصطلحات بوفوار الوجودية قطعتْ عليها الطريق؟ لم يرَ القراء الناطقون بالإنجليزية معظم مصطلحاتها. فقد قَصَّ مصطلحاتِ بوفوار أولُ مترجِم للكتاب، أستاذُ علم الحيوان هاوارد إم. بارشلي Howard M. Parshley، بناء على إلحاح ناشره. ثم طلب محرِّرُ الكتاب من مترجِمه أن يتساهل في القصّ قائلاً: «اقتنعتُ الآن حق الاقتناع بأن هذا الكتابَ أحدُ أعظم بضعة كتب عن الجنس sex». ولم تكن المشكلة في ما حُذِفَ من الكتاب فقط؛ بل حوَّلَ بارشلي تعبيرَ بوفوار الفرنسي pour-soi (الذي يعني «لِذاتها» for-self) إلى عبارة «طبيعتها الحقّة في ذاتها»، التي قلبت المعنى الوجودي رأسًا على عقب. وحوَّلَ عنوانَ الجزء الثاني «التجربة الحيّة» L'expérience vécue إلى «حياة المرأة اليوم» Woman's Life Today، وهو ما جعل الكتاب يبدو- كما لاحظت توريل موي Toril Moi- كعنوان مجلةٍ للسيدات[28]. بل مضت الأمور أكثر إرباكًا وحَطًّا من قيمة الكتاب، إذ مالت الطبعات الإنجليزية ورقية الغلاف، على مدى عقدَيْ ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، إلى إبراز نساء عاريات على الغلاف بطريقة غامضة، فجعلت الكتابَ أشبه بعمل عن الإباحية الناعمة. وعُومِلَتْ رواياتها بطريقة مماثلة. ومن الغريب أن هذا لم يحدث أبدًا مع كتب سارتر. فلم تظهر طبعة [إنجليزية] لـ«الوجود والعدم» بغلافٍ عليه رجلٌ مفتول العضلات يرتدي ملابس جرسون. كلا، ولم تُبسِّط مترجِمةُ سارتر، هيزل بارِنس، مصطلحاته، رغم أنها أوردت في مذكراتها أن أحد الذين كتبوا مراجعة للكتاب اعتقد أنها فعلت ذلك[29].

إن لم يكن التمييز الجنسي واللغة الوجودية هما المسؤولان، فلعل سببًا آخر وراء التهميش الثقافي لكتاب «الجنس الثاني» يكمن في أنه يقدِّم نفسَه بوصفه دراسة حالة: دراسة وجودية لمثال واحد فقط من الحياة. وثمة في الفلسفة، كما يحدث في العديد من المجالات الأخرى، نزوع إلى التعامل مع الدراسات التطبيقية بوصفها ملاحق أو حواشي لأعمال أهم وأخطر.

ولكن هذا لم يكن أبدًا مسلك الوجودية. بل قُصِدَ من الوجودية دائمًا أن تكون عن الحياة الحقيقية والفردية. فإذا تحقق ذلك بطريقة ملائمة، فالوجودية كلها هي وجودية تطبيقية.

* * *

كان سارتر يهتم- شأن بوفوار تمامًا- بكيفية تطبيق الوجودية في الحياة الشخصية، وفي حالته قاده هذا الاهتمام إلى البيوجرافيا. فبينما تتبعت بوفوار حياة امرأة جنسية منذ الطفولة حتى النضج، فعل سارتر الأمر نفسه مع عدد من الأفراد (وكلهم رجال): بودلير، مالارميه، جينيه، فلوبير، ومع نفسه، كما كتب عن أشخاص في مقالات أقصر. في روايته «الغثيان»، جعل روكُنتان يتخلى عن مشروعه البيوجرافي حتى لا يفرض شكلاً سرديًا تقليديًا على الحياة، ذلك أنه لا يوجد شيء تقليدي في سِيَرِ الحياة عند سارتر. فقد تخلى عن معيار التسلسل الزمني، وبَحَثَ عن الحالات المتميزة واللحظات الرئيسية [المفتاحية] التي تتحوّل عندها الحياة؛ اللحظات التي فيها يختار الشخصُ خيارًا في موقف بعينه، فيتغير كلُّ شيء. في هذه اللحظات الجوهرية، نحن نلتقط شخصًا أثناء فِعْل تحوُّل الوجود العَيْني إلى ماهية الذات الحقة.

وتحدث أهم هذه اللحظات في الطفولة. لذا، تركز سِيَرُ الحياة عند سارتر، جميعها، على السنوات الباكرة للذوات التي يتناولها؛ وتقتصر مذكراته الخاصة، «كلمات» Words، على هذه اللحظات حَصْرًا. ويدين اهتمام سارتر بالطفولة لفرويد، فقد كتب فرويد أيضًا سِيَرَ حياة سيكولوجية محاولاً اكتشاف صور الدراما في الحياة، راجعًا بها في كثير من الأحيان إلى «مشهد أصلي». وقد مال سارتر أيضًا إلى اكتشاف مشاهد أصلية، ولكنها على النقيض من فرويد لا علاقة لها بالجنس عادةً. إذ اعتقد سارتر أن التجارب الجنسية تستمد قوتها من تجارب أكثر أساسيةً تتعلق بوجودنا الفعلي. ففتّشَ عن التجارب التي يكون الطفل خلالها في موقفِ تَحَدٍّ فيسيطر على هذا الموقف ويستثمره بطريقته الخاصة. وبكلمات أخرى، فسَّرَ سارتر حياةَ ذواتِه من حيث حُرِّيتها. حدث هذا، في المقام الأول، في كتابه عن الكاتب جان جينيه، الذي ظهر في عام 1952، بعد ثلاث سنوات من نَشْر كتاب بوفوار «الجنس الثاني»؛ وتأثير بوفوار في سارتر واضحٌ للعيان.

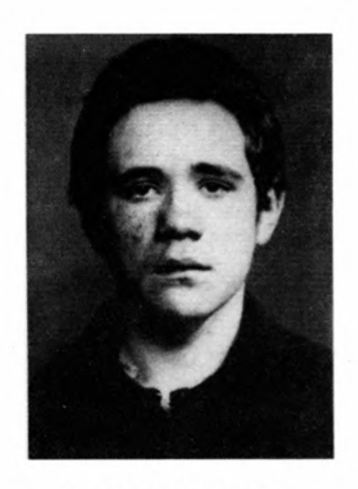
بعد مقابلة جينيه الأولى لسارتر في مقهى فلور أثناء سنوات الحرب، أخذ سارتر يهتم بتتبع مجرى حياة جينيه بعد نشر رواياته ومذكراته الإيروتيكية الشعرية المستندة إلى حياته في مدارس إصلاحية وسجون، والمستندة إلى كَوْنه لصًا ولواطيًا. يحكي كتابُ جينيه الأكثر استفزازًا، «طقوس جنائزية»، عن مراهق فرنسي يحارب في صف

الطرف الألماني أثناء أيام الاحتلال الأخيرة، رغم أن الألمان يخسرون، أو بالأحرى لأنهم يخسرون. ذلك أن جينيه ينزع نزوعًا إلى التعاطف مع المهزومين أو المُهانين في أي موقف[30]؛ وفي عام 1944 كان هذا يعني أن يتعاطف مع الألمان والمتعاونين وليس مع المقاوِمين المنتصرين. استمر جينيه في دعم الخونة والثوار العنيفين وإرهابيي مجموعة «بادر ماينهوف» Baader-Meinhof [لاحقًا جماعة الجيش الأحمر اليسارية بألمانيا]، و«الفهود السود» Black Panthers، فدَعَمَ تقريبًا أيَّ شخص لامُنْتَمٍ[31]. كما دَعَمَ الطلبةَ الراديكاليين في ستينيات القرن العشرين أيضًا، ولكنه أخبر ويليام بورروز William Burroughs قائلاً: «إذا انتصروا سأنقلب عليهم»[32].

أحب سارتر في جينيه روح المعارضة، وأسلوبه في الواقعية الشعرية. وسُرَّ حين طلب منه ناشره جاليمار كتابة تصدير لطبعة أعمال جينيه الكاملة. إلا أن تصدير سارتر تنامى إلى 700 صفحة. وبدلاً من أن يستشيط جاليمار غضبًا فيلقي بالمخطوطة في وجه سارتر، وافق على نشرها كتابًا منفصلاً، تحت عنوان يسلط الضوء على تيمة التحوّل، ألا وهو «القديس جينيه» Saint Genet. وثَبَتَ أن قراره صائب، فالكتاب كان أطروحة فكرية بقدر ما كان سيرة حياة[33]. وظّف فيه سارتر عناصر من التحليل الماركسي، ولكنه تناول في الأساس حياةَ جينيه بوصفها طريقة في التدليل على نظريته القائلة بأن «الحرية وحدها تفسّر الشخصَ في كلّيته»[34].

وبذلك، يفسِّر سارتر جينيه- في المقام الأول- بوصفه كاتبًا تمكّن من السيطرة على ظروف حياته غير المتوقعة بالكتابة عنها. يتساءل سارتر: ولكن من أين جاءت جينيه هذه القدرة على تحويل أحداث حياته إلى فنّ؟ هل ثمة لحظة محددة بدأ عندها يتحول إلى شاعر: لحظة في طفولته شعر فيها بالإهانة والاحتقار بعد أن تخلت عنه أمه العزباء وأودعته في دار أيتام؟

عثر سارتر على اللحظة التي يفتش عنها في حادثة وقعت لجينيه حين كان في سنّ العاشرة من عمره ويعيش مع عائلة حاضنة له. فالمتوقع من طفل هذه حالته، أن يكون وديعًا مفعَمًا بمشاعر الامتنان نحو عائلته الحاضنة، ولكنه رفض الملاطفة والامتثال، فأظهر تمرده بسرقة أشياء صغيرة من العائلة وجيرانها. وذات يوم، وبينما يفتش جينيه في أحد الأدراج دخل عليه أحدُ أفراد العائلة صارخًا فيه: «أنت لص!»[35]. وكما يفسر سارتر هذه الواقعة، تجمّد الفتى جينيه تحت تأثير نظرة الآخر: لقد صار موضوعًا صفعته تسميةٌ مُهينة تعبّر عن الاحتقار. وبدلاً من أن تعتريه مشاعر الخجل تلقف الوصمةَ وحوَّلَ معناها مؤكدًا أنها تحدِّده فعلاً. أنت تَصمني بأني لص؟ ممتاز، سأكون لصًا![36].



جان جينيه وهو صبي؛
.(Private collection/ Archives Charmet/ Bridgeman Images)

لمّا تبنَّى جينيه وصمةَ الشخص الآخر التي جعلته موضوعًا، بديلاً عن إظهار شعوره بالخجل والحَرَج، مارَسَ على نفسه تحريفًا وتشويهًا سيكولوجيًا كالذي لاحظته بوفوار في النساء[37]. تعتقد بوفوار أن هذا التحريف يضغط على النساء طيلة حياتهن، فيجعلهن مترددات تَغشاهنّ باستمرار عدمُ الثقة في النفس. ولكن سارتر رأى جينيه يقوم بمناورات متحدية فعَكَسَ التأثيرَ [النتيجةَ]، إذ بدلاً من أن يَكبحه اغترابُه [استلابُه] ويقيدَه، منحه نجاتَه. ومنذئذٍ، امتلك هُويّتَه اللامُنْتمية بوصفه لصًا متشردًا، مثليَّ الجنس داعرًا. لقد سيطر على إحساسِه بالقهر والاضطهاد عن طريق عَكْسه وقلبه رأسًا على عقب، واستمدت كتبُه طاقتَها من هذا القلب. فغدت العناصرُ الأكثر انحطاطًا في تجربة جينيه- الخِراء، الإفرازات الجسدية، الروائح الكريهة، السجن، الجنس العنيف- هي عناصر التسامي sublime. فكُتبه تحوِّل الخراء إلى زهور، وزنازين السجن إلى معابد مقدسة، وأعتى السجناء إجرامًا إلى منابع لأعلى درجات الحنان. ذلك هو السبب في أن سارتر أطلق عليه صفة القديس: فبينما يحوِّل القديسُ المعاناةَ إلى قداسة وَرِعة، يُحوِّل جينيه الإحساسَ بالاضطهاد والقهر إلى حرية[38].

حَدَسَ سارتر كلَّ هذا إلى حد كبير، لأنه اعتقد أن الكثير من ظروف حياته كحياة جينيه. لم تشترك طفولته البرجوازية إلا في القليل مع طفولة جينيه، ولكنه مرَّ بفترات سوداء أيضًا. إذ لمّا انتقلت أسرة سارتر إلى لاروشيل، واجه سارتر ذو الاثني عشر عامًا زوجَ الأم الذي كان يُرْعِبُه؛ وفي المدرسة الفظَّة عاش أوقاتًا عصيبة فتعرّض للقهر من صبية آخرين وَسَمُوه بالمنبوذ pariah، ساخرين من قبح ملامحه. في لحظات تعاسته هذه، قرّر سارتر

القيام بلَفْتة شعائرية ستجعل- فيما تخيَّلَ- عنفَ أقرانه ضده جزءًا من نفسه، وتُحوِّله ضدهم. فكان يسرق بعض النقود من شنطة يد أمه ويشتري شطائر حلوى يوزعها على قاهريه[39]. يبدو هذا نوعًا مضحكًا من العنف، استنادًا إلى مجازية هذه الشطائر. ولكن هذا الصنيع منه كان عملاً سحريًا. كان تحوُّلاً: المُستأسِدون عليه من أقرانه أخذوا شيئًا يملكه، وهكذا منحهم شيئًا. فبسرقته وهديته- فعْلته الشبيهة بفَعْلة جينيه- أعاد سارتر تحديد الموقف وفق شروطه الخاصة فجعله نوعًا من أعمال الفن. وبعدها- كما أخبر بوفوار في حديث لاحق بينهما- «لم يعد ذلك الشخصَ المضطهَد الذي كانه»[40]. من المثير للاهتمام أن سارتر ظل مانح هدايا طيلة بقية حياته، بطريقة قَهْرية.

وشأن جينيه، كان لسارتر أيضًا أسلوبه الأقوى في السيطرة: كَتَبَ كتبًا. فعند كليهما، أن تكون كاتبًا يعني إعطاء حوادث العالَم غير المتوقعة طابعًا فنيًا «ضروريًا»، كأغنية الجاز في رواية «الغثيان» التي حولت فوضى الوجود إلى ضرورة جميلة. وتدور كل سِيَر الحياة عند سارتر حول هذه التيمة. في دراسته لبودلير المنشورة عام 1947، أرانا سارتر الشاعرَ الشابَ الذي يتعرّض لبلطجة زملائه في المدرسة، ولكنه يحوِّل تعاساته إلى أدب[41]. والأمر نفسه يحدث في سيرة سارتر الذاتية «كلمات»، التي بدأ كتابة مسوَّداتها في عام 1953، بعد عام من نشره كتاب «القديس جينيه»[42]. سؤاله المُحفِّز، الذي طرحه في مقابلة لاحقة، هو: «كيف لإنسان أن يصبح شخصًا يكتب، شخصًا يريد الحديث عن الخيالي؟»[43]. فجاءت سيرته الذاتية «كلمات» محاولة منه لاكتشاف ما يجعل طفلاً مثله يسقط في «عُصَاب الأدب»[44] neurosis of literature.

وحقيقة الأمر أنه بينما كان سارتر يكتب سيرته الذاتية، انتابه القلقُ من وجود خطأ أيديولوجي في تحليله هذا للحرية وتقرير المصير الفردي بوصفهما حالة وجودية يتمتع بها معظم الكُتّاب. أيقضي المرءُ حياته محاولاً السيطرة على الوجود من خلال الفن فقط؟ أوَليس هذا انغماسًا في الرغبات والأهواء الشخصية؟ لعل المرء يستخدم طاقته بطريقة أخرى، كأن يسير كتفًا بكتف مع البروليتاريا في خدمة الثورة. وإذ بينما كان يكتب سيرته «كلمات»، ملأها بسخرية مرحة من نفسه، فجعل منها أحد أعماله الأكثر إمتاعًا حتى الآن. ثم أعلن أن هذا العمل يمثل «حفلة توديعه الأدب»[45].

لكن سارتر لم يكن يعني بتوديع الأدب التوقف عن الكتابة، كما فعل الشاعر رامبو. بل عَنَى الاتجاه إلى المزيد والمزيد من الكتابة، بهوس أكبر من قبل، مع تخلّيه عن محاولة التنقيح وعن منْح أفكاره شكلاً مصقولاً. فجاءت سيرته- «كلمات»- توديعًا لتشذيب الصياغة والصقل؛ وهي عملية أمست أصعب عليه كلما تدهورت حالة عينيه

الصحية. لقد نجح سارتر في جَعْل الأمر يبدو تفضُّلاً منه بالتنازل، ولكنه بدا من وجهة نظر قرائه إعلانًا للحرب على الأدب.

* * *

المرحلة التالية من مسيرة سارتر في كتابة الحياة قادته إلى عملٍ اعتقدَ أنه أعظم إنجازاته في هذا النوع، بل أحد الكتب المستحيلة في العالم، ألا وهو كتابه «معتوه العائلة» L'Idiot de la famille الذي يمثل سيرة حياة متعددة الأجزاء لجوستاف فلوبير. أعطى فيه سارتر- كما فعل من قبل- الأولويةَ للتساؤل عما يؤدي بكاتبٍ أن يصير كاتبًا. ولكنه عالجه بطريقة مختلفة. إذ رجع بأسلوب كتابة فلوبير إلى طفولته في أسرة برجوازية كانت تصفه بأنه «معتوه»[46]، بسبب ميله الدائم إلى التحديق في الفضاء لفترات طويلة بانشداه خالٍ من التعبير، أو السَّرَحان في أحلام اليقظة، أو التفكير في اللاشيء على ما يبدو. ولأن أفراد العائلة وَصَموه بأنه معتوه- وهو فعل إقصاء برجوازي نموذجي- فقد فصلوه عن الاتصالات الاجتماعية العادية. ويُشبّه سارترُ الطفلَ الصغير فلوبير بحيوان منزلي أليف، مُستوعَب بقدْرٍ في الثقافة البشرية ومفصول عنها بقدْرٍ، ويُلازِمه وسواسُ ما يفتقده[47].

ما يفتقده، في المقام الأول، هو الحب العائلي الذي كان سيَلِجُ به إلى العالم الإنساني ولوجًا كاملاً. فبدلاً من هذا الحب، تُرِكَ فلوبير إلى ما يسميه سارتر «فَيْض عُصارات نفسه، النباتي اللاذع. مشروم [فِطْر]: كائن حي، أولي، سلبي، مغلول [مكبَّل]، يَرْشَح بفَيْض بائس مُزدرَى»[48]. وقد جعله هذا التَرْكُ في مستنقع فِطْر النَّفس مضطربًا متحيرًا تجاه وعيه، وتجاه الحدود بين الذات والآخر. فلوبير المستشعِر بهذا «الفائض» عنه، لم يعرف دوره المنوط به في العالم. ومن هنا، يأتي «تساؤله الدائم، وافتتانه بحوافّ تجربته الواعية»[49]. وكما قال سارتر لمُحاوِرٍ سأله عن سبب ميله إلى الكتابة عن فلوبير، إن السبب هو هذه الحوافّ: «أنا معه عند الحدود، على حافّة الأحلام»[50].

جرف المشروعُ كتابةَ سارتر نفسها إلى الحدود أيضًا، حدود الإحساس واستشعار المعنى والمسؤولية. فنسج تفسيرًا هيجليًا وماركسيًا معًا لحياة فلوبير، بتركيز كبير على الاجتماعي والاقتصادي، ولكنه مؤطَّر بتصور شِبْه فرويدي للاوعي. واستعمل كثيرًا كلمةَ الخبرة «المعيشة» «le vécue»، أو «the lived». بوفوار وآخرون استعملوا هذه الكلمة أيضًا، ولكنها غدت على يد سارتر بديلاً لـ«الوعي» تقريبًا. فهي تدل على العالَم الذي ينجح فيه كاتبٌ مثل فلوبير في فَهْم نفسه بلا شفافية كاملة؛ أو كما يقول سارتر: عالَم «يلعب فيه الوعيُ خدعةَ تحديد نفسه بنسيانها»[51]. الفكرة مُغْرية وصعبة في آنٍ

معًا. ولعل أفضل طريقة لصياغتها هي القول بأن «معتوه العائلة» هو محاولة سارتر لإيضاح كيف يصير كاتبٌ كاتبًا دون وعي كامل.

سارتر نفسه كافح لإنجاح مشروعه الهائل عن فلوبير. فبعد أن بدأ في كتابته عام 1954، تبخّرت قوته الدافعة، فأهمل المخطوطة مدة طويلة، ثم شَمَّر عن ساعديه ثانيةً، فأنهى بسرعة ثلاثة مجلدات، نُشِرت في عامي 1971 و1972. بلغ إجماليها 2800 صفحة مذهلة، أكبر بحوالي 2000 صفحة مما قد يتوقعه المرء من أطول سِيَرِ الحياة. وحينئذٍ، لم يكن قد أكمل المشروع: فما أنهاه لم يستغرق سوى حكاية كتابة فلوبير لروايته «مدام بوفاري» Madame Bovary. ثم خطّطَ للمجلد الرابع، ولكنه لم يظهر أبدًا، فجاء المشروع غير مكتمل[52]، لكن المشكلة الأكبر هي أن المجلدات المتاحة لم تُقرَأ تقريبًا.

شخص واحد، على الأقل، استمتع بقراءتها. سيمون دي بوفوار قرأت المسوَّدات، وذلك شأنها مع كل كتب سارتر. قرأتها عدة مرات ثم كتبت في مذكراتها الآتي:

> لا أعرف كم عدد المرات التي قرأتُ فيها بعناية «معتوه العائلة»، قرأتُ مقاطع طويلة منفصلة وناقشتها مع سارتر. ثم قرأتُ مرة أخرى من الصفحة الأولى حتى الأخيرة أثناء صيف عام 1971 في روما، قرأتُ لساعات كثيرة متواصلة. ولا كتاب آخر من كتب سارتر بدا لي ممتعًا كهذا الكتاب[53].

وأتمنى أن أرى ما رأته بوفوار. وقد حاولتُ؛ فمن النادر أن أبدأ في قراءة كتاب بمثل هذه الرغبة في أن أحبه، ولكنها كانت رغبة محبطة. أخذتُ أبحلق مرتاعةً في إنجاز المترجِمة كارول كوزمان Carol Cosman، التي قضت ثلاثة عشر عامًا تُحوِّل بدقة متناهية العمل بأكمله إلى الإنجليزية[54]. فأنا أقل تأثرًا بسارتر الذي قرر بحسم أن طبيعة مشروعه الحقة استبعدت إجراء أي تنقيح أو صقل أو أي محاولة للوضوح.

ورغم ذلك، للكتاب لحظاته. ومضات بَرْق تسطع أحيانًا في سديم بدائي، ولكنها لا تنفخ فيه شرارة الحياة، وما من وسيلة للعثور على هذه الومضات إلا بتجريف المستنقع إذا استطعتَ الوقوف فيه.

في لحظة من تلك اللحظات، وأثناء حديث سارتر عن قوة النظرة، يذكر أنه حضر مشهدًا كان يتحدث فيه مجموعة من الناس عن كلب؛ وذلك في تنويعة على مشهد وَصَفَه ليفيناس أثناء حبسه في معسكر سجناء الحرب حيث بدا الكلب فَرِحًا بوجود البشر. ولكن في مشهد سارتر، حين نظر الناس إلى الكلب، أدرك أنهم يهتمون به،

ولكن الكلب لم يستطع فَهْم السبب. فصار مهتاجًا مرتبكًا، ينتفض قائمًا ويتجه نحوهم، ثم يتوقف ويزمجر وينبح. وفيما يكتب سارتر، بدا «شاعرًا من ناحيته بِحَيْرة متبادلة غريبة هي العلاقة بين الإنسان والحيوان»[55].

من النادر أن يمنح سارتر حيوانات أخرى إطراء الاعتراف بأن لديها أشكالها من الوعي. فحتى الآن، يضع الحيوانات الأخرى كلها، ضمنًا، في عالَم الوجود «في ذاته» إلى جانب الأشجار وألواح الخرسانة. ولكن يبدو أن رؤيته تغيرت الآن. فالحيوانات قد لا تكون واعيةً وعيًا كاملاً، ولكن ربما البشر كذلك أيضًا، ولعل هذا ما عَنَاه سارتر بأخذنا إلى حافّة الأحلام.

* * *

كان اهتمام سارتر بعقول ذواته اللاواعية، أو شِبْه الواعية، قد تطور بدرجة كبيرة قبل كتابه عن فلوبير. إذ استكشف، قرب نهاية كتابه «الوجود والعدم»، فكرة أن حياتنا ربما تكون منتظمة حول مشروعات هي مشروعاتنا الأصيلة، وإنْ كنا لا نفهم ذلك حق الفَهْم. كما دعا إلى ممارسة جديدة للتحليل النفسي الوجودي، بالاستناد إلى الحرية والوجود في العالَم[56]. ولم يتقبل أبدًا تصوير فرويد للنفس psyche بأنها منتظمة في طبقات، بدءًا من طبقة لاواعية فما فوقها، كما لو أنها شريحة بقلاوة أو رواسب جيولوجية جاهزة للدراسة؛ كلا ولم يتقبل أولوية الجنس. بل ازداد اهتمامه بمناطق في الحياة أكثر مناعةً [استغلاقًا]، وبدوافعنا الغامضة. واهتم على وجه الخصوص بالطريقة التي غيَّر بها فرويد- كما فعل هو نفسه- أفكارَه وصقلها أثناء دأبه على عمله. كان فرويد مفكِّرًا يستند إلى النطاق الضخم نفسه الذي يستند إليه سارتر؛ واحترم سارتر ذلك فيه، فهو في المقام الأول، وبطبيعة الحال، كاتب أيضًا.

في عام 1958، توفّرت لسارتر فرصة استكشاف حياة فرويد بمزيد من التفصيل عندما أوكل إليه المخرج جون هيوستن John Huston كتابة سيناريو فيلم سيرة ذاتية عن فرويد. قبل سارتر هذه المهمة لاحتياجه إلى المال: فاتورة ضريبية ضخمة جعلته معوزًا. ولكنه ما إن قبل المهمة حتى ألقى بنفسه فيها بطاقته المعتادة، فأنتج سيناريو لفيلم مدته سبع ساعات[57].

لم يكن هيوستن يريد فيلمًا مدته سبع ساعات، لذا دعا سارتر إلى المجيء والإقامة في منزله بأيرلندا كي يعملا معًا على اختصاره. وأثبت سارتر أنه ضيف ودود، فهو يتحدث بلا انقطاع بفرنسية سريعة لم يتمكن هيوستن من متابعتها. بل أحيانًا، بعد أن يغادر هيوستن الغرفة، يسمع سارترَ لا يزال يَهْرِفُ وقد فشل على ما يبدو في ملاحظة

أن مستمِعه غادر. والحق أن سارتر تحيّر في سلوك مضيفه. كتب لبوفوار يقول: «فجأة يختفي في منتصف المناقشة. ومن حسن حظي لو رأيته ثانيةً قبل الغداء أو العشاء»[58].

حذف سارتر، طائعًا، بعض المشاهد، ولكنه أثناء كتابته النسخة الجديدة من السيناريو لم يستطع مقاومة إضافة مشاهد أخرى جديدة بدلاً من التي حذفها، وأطال في مشاهد أخرى. قدَّم لهيوستن سيناريو لم يعد لفيلم مدته سبع ساعات بل ثماني ساعات. اشتعل هيوستن غيظًا، وصرف سارتر، ثم استخدم اثنين من كُتّاب السيناريو النِّظاميين عنده لكتابة سيناريو لفيلم أكثر تقليدية بكثير، عُرِضَ عام 1962 من بطولة مونتجمري كليفت Montgomery Clift يلعب دور فرويد[59]. ولم يظهر اسم سارتر على الشاشة في ثبْت المشاركين في الفيلم، بناء على طلبه فيما يبدو. بعد فترة طويلة، نُشِر سيناريو سارتر بنسخه المتعددة، بحيث يمكن للمرء الآن (لو أراد) فحص كل الفقرات المختلفة، وتأمُّلها- مع ذلك- بوصفها إسهامًا آخر من إسهامات سارتر غير العادية في كتابة سيرة الحياة الأدبية.

* * *

لم يكن بمستطاع فلوبير وبودلير ومالارميه وفرويد الرد على تفسيرات سارتر، ولكن جينيه استطاع. جاء ردُّه مختلطًا مشوَّشًا. استمتع سارتر برواية قصة أن جينيه ألقى المخطوط أولاً في الموقد، ثم أنقذه قبل اشتعال النار فيه[60]، وهي قصة ربما تكون حقيقية أو غير حقيقية. وعلّق جينيه مخبِرًا جان كوكتو Jean Cocteau بأن ما أصابه بالانفعال والعصبية أنه تحوَّل إلى «تمثال» على يد سارتر[61]. ولا بد أن سارتر لاحظ التهكم في كتابة دراسة تفسيرية عن رجل رَفَضَ تقبُّل نظرة الآخرين التفسيرية له. فمن المُحْرِج بوجه خاص لجينيه الذي أضفى طابعًا أسطوريًا على ذاته، أن يصير كاتبًا مكتوبًا عنه؛ لقد اعتاد أكثر على كَوْنه عند الطرف الآخر من القلم، وشعر بـ«الغثيان» من كونه مجرَّدًا من قناعه الفني[62].

ولكنه من ناحية أخرى، شعر بالإطراء أن يكون موضع عناية واهتمام، وساعد على ذلك أنه أحب سارتر بكل بساطة. بعد تعليقه وحديثه لجان كوكتو عن شعوره بالغثيان، قال له: «من الممتع للغاية قضاء وقت مع شاب يفهم كل شيء ويضحك بدلاً من أن يصدر أحكامًا... إنه شخص حسّاس للغاية. فمنذ عشر سنوات، أو خمس عشرة سنة، رأيته حَيِيًّا غير مرة. وحياءُ سارتر فاتن»[63].

تتعلق إحدى نقاط الخلاف الرئيسية بين سارتر وجينيه بشذوذ جينيه الجنسي. فسارتر يفسره بأنه جزء من ردِّ جينيه الإبداعي على وَصْمه بأنه منبوذ؛ ومن ثم حرية

اختياره المعارَضة وعدم الانتماء[64]. أما جينيه فارتآه حقيقة معطاة كأن تكون ذا عيون خُضْر أو بُنية[65]. وتَناقشَ مع سارتر في هذه النقطة، ولكن سارتر كان متصلبًا[66]. بل وصلت به الوقاحة إلى أن يعلِّق في كتابه «القديس جينيه» على رأي جينيه الأكثر جوهرية، قائلاً: «لا يمكننا أن نتبعه في ذلك»[67].

والآن، يفضل العديد من الناس وجهة نظر جينيه على وجهة نظر سارتر، فيرون أن بعضنا مثليّ الجنس أو على الأقل عنده نزوع قوي إلى هذا الاتجاه، بغض النظر عن العوامل الأخرى التي تجعل البعض يجمع بين الاثنين. لقد اعتقد سارتر أنه إذا لم نختر نشاطنا الجنسي اختيارًا كاملاً، فلن نكون أحرارًا. ولكن فلْنردّ عليه كلماته: «لا يمكننا أن نتبعه في ذلك»- على الأقل أنا لا أستطيع. لماذا ينبغي ألّا يكون الاتجاه الجنسي كغيره من الصفات الفطرية عمومًا، مثل الطول أو القصر، الانبساط أو الانطواء، حب المغامرة أو تجنُّب المخاطر، التعاطف أو الأنانية؟ فميول من هذا النوع تبدو إلى حد ما، على الأقل، طبيعية، ولا تجعلنا غير أحرار في حدود مصطلحات فلسفة سارتر. إنها تشكل ببساطة جزءًا من موقفنا، والوجودية هي دائمًا فلسفة الحرية في **موقف**.

يبدو أن بوفوار أكثر حساسية من سارتر نحو هذه المناطق البينية في الحياة الإنسانية. إذ انشغل كتابها «الجنس الثاني» انشغالاً كاملاً، تقريبًا، بالمنطقة المعقدة التي تتلاقى عندها حرية الاختيار والبيولوجيا والعوامل الاجتماعية والثقافية، وتمتزج، لتخلق إنسانة تصير منخرطةً تدريجيًا في طرقها مع استمرار الحياة. بل استكشفت بوفوار هذه المنطقة بشكلٍ أكثر مباشَرة في أطروحة قصيرة عام 1947 بعنوان «أخلاق الغموض» [الالتباس] Ethics of Ambiguity. ففيها قالت إن قضية العلاقة بين قيودنا الفيزيقية وتأكيد حريتنا ليست «مشكلة» تتطلب حلاً. إنها بكل بساطة الطريقة التي توجد عليها الكائنات البشرية. شرطنا أو ظرفنا غامضٌ ملتبسٌ في جوهره، ومهمتنا هي تعلُّم إدارة حركة وجودنا وعدم يقينه، وليس إبعاده أو نفيه.

وتُسارِعُ بوفوار إلى إضافة أنها لا تؤمن بأننا ينبغي علينا لهذا السبب التخلي عن- والتراجع عن- إثبات وتأكيد الصيرورة والقدر الكوني الشبيهين برتابة سيزيف. الشرط الإنساني الغامض الملتبس يعني محاولةً بلا كلل أو نَصَب للسيطرة على الأشياء[68]. يتعيَّن علينا القيام بشيئين شِبْه مستحيلين في آنٍ معًا: فَهْم أنفسنا بوصفها محدودة بالظروف، وفي الوقت نفسه الاستمرار في مشاريعنا كما لو كنا نسيطر عليها حقًا. والوجودية، فيما ترى بوفوار، هي الفلسفة التي تمكننا أفضل تمكين من عمل ذلك، لأنها تهتم اهتمامًا عميقًا بالحرية والإمكان العَرَضي معًا. تعترف الوجودية بمدى

حريتنا الراديكالي المرعب في الحياة، ولكنها تعترف أيضًا بالتأثيرات المادية التي تميل فلسفات أخرى إلى تجاهلها: التاريخ والجسد والعلاقات الاجتماعية والبيئة.

خطة أفكار بوفوار الوجيزة في كتيبها «أخلاق الغموض» هي إحدى المحاولات الأهم التي قرأتُها في وصف المزيج العجيب من الاستحالات التي تَكونها الموجودات الإنسانية. وتضع فيها الأسس الأولى لكتابها «الجنس الثاني» ولرؤيتها الروائية الكاملة للحياة. إلا أنها، وعلى نحو مخيب للآمال، تنكّرت فيما بعد لأجزاء من «أخلاق الغموض»، لأنها لم تتناسب مع نظريتها الاشتراكية الماركسية. فكتبت تقول خانعةً: «كنتُ على خطأ حين اعتقدتُ أني استطعت تحديد أخلاقية مستقلة عن السياق الاجتماعي»[69]. ولكن، لعلنا لسنا مضطرين إلى متابعتها في ذلك.

هوامش الفصل التاسع

(1) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 103.

(2) الرجال الثلاثة هم: جاكوميتي المحفِّز العشوائي الأول، وليريس الذي تأثرتْ بأسلوبه التجريبي في كتابة السيرة الذاتية، وسارتر الذي دخلتْ معه في حوارات شتى بشأن فكرة كتابها- المترجم.

(3) انظر: Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 208 (Beauvoir to Algren, 26 July 1948).

(4) عن صدمة تلقي كتابها وردّ فعل كامو، انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 197-201.

(5) انظر: Moi, *Simone de Beauvoir*, 187؛ وتشير موي إلى أن بوفوار لم تهب إلى استعمال حقها في التصويت، بل قالت في عام 1949 إنها لن تصوِّت، ولعل هذا لأسباب سياسية إذ نصح أقصى اليسار الناسَ بعدم إضفاء الشرعية على الدولة بالتصويت لها.

(6) Beauvoir, *The Second Sex*, 293.

(7) انظر المرجع السابق، الصفحات على التوالي: 296, 313, 316, 320, 182.

(8) Iris Marion Young, 'Throwing Like a Girl', in her *On Female Body Experience* (Oxford: OUP, 2005), 41.

(9) الترجمة الشائعة لعنوان كتاب وولف إلى «غرفة تخص المرء وحده» تُبْهِمُ هدفَ وولف من كتابها- المترجم.

(10) انظر بخصوص الوعي بالذات مع مرحلة المراهقة وما يليها الصفحات على التوالي: Beauvoir, *The Second Sex*, 354-6, 377, 296-7, 406, 409-10, 416, 655, 654, 760-66.

(11) ترد العبارة على لسان سارتر في كتابه **الوجود والعدم**، 576.

(12) عن بوفوار وهيجل، انظر: Bauer, *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*. وأما سارتر فقد تأثر- مثل آخرين- بسلسلة محاضرات ألكسندر كوجيف عن هيجل في باريس في ثلاثينيات القرن العشرين، التي كانت تركز على تحليل السيد/ العبد.

(13) انظر المثال في: Sartre, *Being and Nothingness*, 576.

(14) انظر المثال في: المرجع السابق، ص ص 384-385.

(15) انظر: Sartre, 'Paris Under the Occupation', in *The Aftermath of War* (*Situations III*), 8-40, this 23.

(16) Sartre, *No Exit*, in *No Exit and Three Other Plays*, tr. S. Gilbert, 1-46, this 45.

(17) بخصوص تفسير سارتر هذا، انظر: Contat & Rebalka (eds), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, I, 99. وبخصوص تفسير مختلف حيث يكون البشر جحيمًا أحدهما للآخر إذا انعدمت علاقة الصداقة وضاعت الثقة، انظر: Beauvoir, 'Existentialist Theater', in *'The Useless Mouths' and Other Literary Writings*, 137-50, this 142.

(18) انظر: Sartre, *Being and Nothingness*, 388-93.

(19) Conradi, *Iris Murdoch*, 271.

(20) انظر عن الوعي بالذات والمرآة: Beauvoir, *The Second Sex*, 6-7.

(21) انظر المرجع السابق، ص 166.

(22) انظر المرجع السابق، ص 17. وعن الأهمية الفلسفية لكتاب بوفوار الجنس الثاني، انظر: Bauer, *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*.

(23) انظر: Simons, *Beauvoir and The Second Sex*, x.

(24) المرجع السابق، ص 10.

(25) انظر: Sartre, *Being and Nothingness*, 501-2.

(26) أتوجه بالشكر إلى جاي بيرنستين Jay Bernstein على تنبيهي إلى هذه الصلة. وبخصوص تحليل حاذق لهذا المظهر في عمل بوفوار، انظر كتابًا سيصدر قريبًا: Jonathan Webber, *Rethinking Existentialism*.

(27) البانثيون: لا يزال مبنى قائمًا في روما، وهو في الأصل معبد لجميع آلهة روما القديمة- المترجم.

(28) انظر: Moi, *Simone de Beauvoir*, xxiii. وعن خلفية ترجمة بارشلي والسجالات حولها، انظر: Richard Gillman, 'The Man Behind the Feminist Bible', *New York Times* (2 May 1988).

(29) انظر: Barnes, *The Story I Tell Myself*, 156.

(30) انظر مقابلة مع جينيه عام 1975 أجراها هوبير فيشت Hubert Fichte منشورة في: Jean Genet, *The Declared Enemy*, 118-151, this 125-6.

(31) انظر: White, *Genet*, 408, 683.

(32) المرجع السابق، ص 592.

(33) انظر: Andrew N. Leak, *Jean-Paul Sartre* (London: Reaktion Books, 2006), 97.

(34) Sartre, *Saint Genet*, 584.

(35) المرجع السابق، ص 17.

(36) انظر المرجع السابق، ص 23.

(37) يعترف سارتر بهذه الصلة، انظر: المرجع السابق، ص 37.

(38) انظر المرجع السابق، ص 558، ص 205.

(39) انظر: *Sartre By Himself*, 10.

(40) Beauvoir, *Adieux*, 355.

(41) انظر: Sartre, *Baudelaire*, tr. Martin Turnell (London: Horizon, 1949), 21-3, 87, 91-3.

(42) بدأ سارتر في كتابة سيرته **كلمات** في عام 1953، ثم تركها لفترات طويلة، قبل أن ينشرها في عام 1963 في مجلة «الأزمنة الحديثة»، وفي عام 1964 نشرها بوصفها كتابًا مستقلاً. انظر: *Sartre By Himself*, 87, and M. Contat (et al.), Pourquoi et comment Sartre a écrit 'Les Mots' (Paris: PUF, 1996), 25.

(43) Sartre, 'The Itinerary of a Thought' (interview, 1969), in *Between Existentialism and Marxism*, 33-64, this 63.

(44) *Sartre By Himself*, 88-9.

(45) المرجع السابق نفسه.

(46) Sartre, *The Family Idiot*, I, 39.

(47) انظر المرجع السابق، I, 140.

(48) المرجع السابق، I, 143.

(49) المرجع السابق، I, 223.

(50) Sartre, 'The Itinerary of a Thought' (interview, 1969), in *Between Existentialism and Marxism*, 33-64, this 44.

(51) المرجع السابق، ص 39.

(52) انظر: Sartre, 'On The Idiot of Family', in *Sartre in the Seventies*, 110.

(53) Beauvoir, *All Said and Done*, 55.

(54) انظر: Carol Cosman, 'Translating The Family Idiot, *Sartre Studies International*, 1 (1/2) (1995), 37-44.

(55) Sartre, *The Family Idiot*, I, 137-8.

(56) انظر: Sartre, *Being and Nothingness*, 645-6.

(57) انظر: J.-B. Pontalis, preface to Sartre, *The Freud Scenario*, viii. وعن هذه القصة، انظر أيضاً: Elisabeth Roudinesco, 'Jean-Paul Sartre: psychoanalysis on the shadowy banks of the Danuble'، في كتابها: *Philosophy in Turbulent Times* (New York: Columbia University Press, 2008), 33-63.

(58) وَرَدَ في: Pontalis, preface to Sartre, *The freud Scinario*, viii، نقلاً وترجمةً عن سارتر: *Lettres au Castor*, II, 358.

(59) انظر قصة سارتر وهيوستن في: Huston, An Open Book, 295-6. وفي: Pontalis, preface to Sartre, *The freud Scinario*, viii.

(60) انظر: Beauvoir, *Adieux*, 273؛ وانظر: Sartre, 'On The Idiot of the Family', in *Sartre in the Seventies*, 122.

(61) انظر: White, *Jean Genet*, 438، نقلاً عن جان كوكتو: *Le sassé define*, II, 391.

(62) انظر مقابلة مادلين جوبيل مع جينيه عام 1964 في: *The Declared Enemy*, 2-17, this 12.

(63) المرجع السابق نفسه.

(64) بخصوص رأي سارتر في الشذوذ الجنسي، انظر: Sartre, *Saint Genet*, 79. وعن مواضع أخرى، انظر مقابلة معه في فبراير عام 1980 منشورة في *Le gai pied* (April 1980)، ترجمها إلى الإنجليزية جي ستامبوليان تحت عنوان «جان بول سارتر: المقابلة الأخيرة» ونُشرت في: M. Denneny, C. Ortled & T. Steele (eds), *The View from Christopher Street* (London: Chatto & Windus, The Hogarth Press, 1984), 238-44.

(65) بخصوص رأي جينيه في الشذوذ الجنسي، انظر مقابلة معه أجراها هوبير فيشت عام 1975، ونُشِرت في: *The Declared Enemy*, 118-151, this 148.

(66) انظر المناقشة بينهما في: White, *Jean Genet*, 441-4.

(67) Sartre, *Saint Genet*, 77.

(68) انظر: Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, 9, 127.

(69) Beauvoir, *Force of Circumstance*, 76.

10

الفيلسوف الراقص

وفيه يستحق ميرلوبونتي فصلاً بمفرده

أحد المفكرين في دائرة بوفوار، الذي شاركها رؤيتها لغموض الظرف الإنساني والتباسه، هو صديقها القديم موريس ميرلوبونتي، الصديق الذي كان يثير غيظها- عندما كانا في سنّ التاسعة عشر من العمر- بسبب ميله إلى رؤية جوانب مختلفة في الأشياء، على حين كانت بوفوار تصدر أحكامًا فورية صارمة[1]. ولقد تغيّرا كلاهما منذ ذلك الحين. بوفوار لا تزال تتشبث برأيها، ولكنها غدت أكثر تفهُّمًا للتناقض والتعقيد. وأما ميرلوبونتي فانخرط وقت الحرب في مواقف لا تقبل المساومة منافية لسجيّته ومزاجه. فتبنّى موقفًا دوجمائيًا مؤيدًا للسوفييت، ظل عليه لعدة سنوات بعد الحرب قبل تخليه عنه بدرجة كبيرة. وهو يغيِّر آراءه بهذه الطريقة غالبًا، ما إن يأخذه تفكيره في اتجاه جديد. لكنه بقي فينومينولوجيًا في الصميم، فتفانى في مهمة وصف التجربة بإحكام ودقة قدر مستطاعه. وقد فعل ذلك بطريقة شائقة مثيرة تجعله يستحق فصلاً (قصيرًا) بمفرده في هذا الكتاب.

وقد التقينا به سابقًا في الحياة، وهو يستمتع بطفولته السعيدة. بعدها واصل مسيرته الأكاديمية التقليدية، في الوقت الذي غدت فيه بوفوار وسارتر نجميْن في وسائل الإعلام. فلا المصورون ولا المتحمسون الأمريكيون لاحقوا ميرلوبونتي على الضفة اليسرى. لم يسأله الصحفيون عن حياته الجنسية، وهي حياة حيِّة خجولة، ولو نبشوا فيها لعثروا على بعض القصص المثيرة الشائقة. في غضون ذلك، حوَّل ميرلوبونتي نفسَه بكل هدوء إلى المفكر الأكثر ثورية منهم جميعًا، كما يتضح من نشرة كتابه الرئيسي عام 1945: «فينومينولوجيا الإدراك» La Phénoménologie de la Perception. فهو يظل الشخصية المؤثرة في الفلسفة الحديثة، وفي المجالات ذات الصلة كعلم النفس المعرفي cognitive psychology. وتُلخص رؤيتَه للحياة الإنسانية أفضل تلخيص ملاحظاتُه الوجيزة قرب نهاية كتابه «فينومينولوجيا الإدراك»:

أنا بنية سيكولوجية وتاريخية. فبالوجود العَيْني، تلقيتُ طريقة كياني الحالي أو أسلوبه. وكل أفعالي وأفكاري مرتبطة بهذه البنية، وحتى فكر الفيلسوف ليس سوى طريقة لإبراز فَهْمه للعالَم الذي هو كل ما يكون عليه الفيلسوف. وأنا حُرٌّ ليس رغم هذه الدوافع أو دونها، وإنما بواسطتها. فهذه الحياة الهادفة- الدلالة الخاصة للطبيعة والتاريخ التي هي أنا- لا تحدُّ تمكُّني من العالم؛ بل هي وسيلتي للتواصل معه[2].

هذه الفقرة تتحمل القراءة مرتين. جوانب وجودنا العَيْني التي تحدُّنا هي، فيما يقول ميرلوبونتي، الجوانب نفسها التي تربطنا بالعالم، وتمنحنا إطار الفعل والإدراك. وهي التي تجعلنا ما نحن عليه. وأما سارتر فيعترف بضرورة هذه المقايضة، ولكنه يجدها أكثر إيلامًا من أن تُقبل. فكل شيء عنده يتوق إلى التحرر من الروابط والعوائق والقيود ولزوجة الأشياء المتشبّثة. ويعترف هيدجر أيضًا بالقيود، ولكنه سعى إلى شيء يُضارع الألوهية بإضفائه طابعًا أسطوريًا على الكينونة. وأما ميرلوبونتي فارتأى بهدوء شديد أننا لا نوجد إلا بالتوافق مع العالم وتفهُّمه، وأن هذا حَسَنٌ. وليست القضية مصارعة هذه الحقيقة، أو تضخيمها إلى دلالة جدّ كبيرة، بل المراقبة والفَهْم الدقيق للطريقة التي يشتغل بها هذا التوافق.



موريس ميرلوبونتي؛ (TopFoto).

تُعدُّ سيرة حياة ميرلوبونتي المهنية دراسة حالة في فن التوافق والمرونة أيضًا،

بمعنى التوازن الدقيق بين تخصُّصين يُعدَّان متنافسين غالبًا: السيكولوجيا والفلسفة. إذ اشتغل بالجمع بينهما لصالح كليهما. فجاءت أطروحته في الدكتوراه عام 1938 عن علم النفس السلوكي، ولكنه غدا بعدها أستاذ الفلسفة في جامعة ليون Lyons عام 1945. ثم شغل في عام 1949 كرسي علم النفس والتربية في السوربون خلفًا لجان بياجيه Jean Piaget، ولاحقًا شغل كرسي الفلسفة في الكوليج دو فرانس عام 1952. وطيلة هذه التقلبات الوظيفية، جعل دراساته السيكولوجية فلسفيةً بشكل مكثف، أثناء بنائه فلسفته على أساس دراسات الحالة السيكولوجية والعصبية، بما فيها دراسات آثار إصابات الدماغ وغيرها من الصدمات. وقد تأثر بنظرية الجشطالت gestalt على وجه خاص، وهي مدرسة علم النفس التي تستكشف كيف تأتي إلينا الخبرة بوصفها كلاً بدلاً من أن تأتينا على هيئة مُدْخلات جزئية منفصلة.

ما أثار حماسة ميرلوبونتي في كل هذا لم يكن الحديث الوجودي عن القلق والأصالة، بل مجموعة أسئلة أبسط، سيتضح أنها ليست بسيطة إطلاقًا، من قبيل: ماذا يحدث عندما نتناول كوبًا في مقهى، أو نرشف رشفة من كوكتيل أثناء الإنصات إلى الصخب حولنا؟ وما الذي يعنيه أن تكتب بقلم، أو أن تعبر من باب؟ فهذه الأفعال مستحيلة الوصف أو الفَهْم تمامًا، تقريبًا، رغم أن معظمنا يؤديها بأكبر قدر من السهولة كل يوم. ذلك هو الغموض الحقيقي الذي يكتنف الوجود.

***

يبدأ ميرلوبونتي في كتابه «فينومينولوجيا الإدراك» بتصور هوسرل القائل بأننا يجب أن نتفلسف بدءًا من تجربتنا مع الظواهر، ولكنه يضيف نقطة جلية، ألا وهي أن هذه التجربة تأتينا من خلال أجسادنا الحاسَّة المتحركة المُدرِكة. وحتى عندما نفكر في شيء غير موجود، تبني عقولنا هذا الشيء الخيالي بألوان وأشكال ومذاقات وروائح وضوضاء وصفات ملموسة. وفي الفكر المجرد، نعتمد بطريقة مماثلة على استعارات فيزيقية أو صور مادية، كما يحدث عندما نتحدث عن الأفكار قائلين إنها ذات وزن أو عن سخونة المناقشات. نحن حسّيون حتى في اللحظات الأكثر تفلسفًا[3].

ولكن ميرلوبونتي يتبع أيضًا هوسرل وسيكولوجيي الجشطالت فيذكِّرنا بأننا نادرًا ما نمتلك خبرات الإحساس تلك في صورة «خام». فالظواهر تأتي إلينا وقد شكَّلتها التفسيرات والمعاني والتوقعات التي سندركها بها، باستنادنا إلى تجربة سابقة وسياق عام نلاقيها فيه. نحن نستقبل الكثافة الطريّة متعددة الألوان على مائدة استقبالاً مباشرًا بوصفها كيسًا من الحلوى لا بوصفها مجموعة زوايا وألوان وظلال يجب أن نفك

شفرتها ونحدّدها. والشباب الذين نراهم يركضون في ملعب هم فريق كرة قدم. ذلك هو السبب في أننا نسقط في أوهام [خِدَع] بصرية: فنحن نرى بالفعل رسمًا بيانيًا بوصفه الشكل الذي نتوقعه، قبل أن نعيد النظر إليه ثانيةً لندرك أننا قد خُدِعنا. وهذا هو السبب أيضًا في أن اختبار رورشاخ[4] Rorschach يأتينا في صورة شيء ما، بدلاً من كونه تصميمًا بلا معنى.

وعلينا بطبيعة الحال تعلُّم هذه المهارة في التفسير وترقُّب العالم، وهو ما يحدث في مرحلة الطفولة المبكرة، وذلك سبب اعتقاد ميرلوبونتي في أن علم نفس الطفل أساسي للفلسفة. وتلك بصيرة غير عادية. فباستثناء روسُّو، تعاملت قلة قليلة من الفلاسفة مع الطفولة بجدية؛ وأما معظم الفلاسفة فكتبوا كما لو أن التجربة الإنسانية تجربة كبار واعين راشدين تمامًا ألقت بهم السماء إلى هذا العالم، ولعل طائر اللقلق قذفهم. تظهر الطفولةُ كبيرةً عند بوفوار في كتابها «الجنس الثاني» وفي سِيَرِ الحياة التي كتبها سارتر؛ إذ يقول سارتر في كتابه عن فلوبير: «كلنا نتناقش دائمًا مع الطفل الذي كُنَّا إياه، ونكون إياه»[5]. ولكن أطروحاته الفلسفية الدقيقة لا تعطي الطفولة الأولوية التي يعطيها ميرلوبونتي.

يرى ميرلوبونتي أننا لا نستطيع فَهْمَ تجربتنا إذا لم نفكر في أنفسنا بوصفنا أطفالاً ينمون باستمرار. ونحن نسقط في الأوهام والخدع البصرية، لأننا **تعلمنا** ذات مرة رؤية العالم من حيث هو أشكال وموضوعات وأشياء مرتبطة باهتماماتنا. فإدراكاتنا الأولى تأتينا بالتزامن مع تجاربنا النشطة الأولى في مراقبة العالم والتواصل معه لاستكشافه، وتبقى مرتبطة بتلك بالتجارب. لقد تعلمنا التعرف على كيس الحلوى في الوقت الذي عرفنا فيه أن التهام محتوياته لذيذ. وبعد سنوات من الحياة قليلة، يأتي منظر الحلوى والاندفاع إليها واللُّعاب المتلهف، والشغف والإحباط الذي يصيبنا حين يُطلب منا التوقف، والفرح بطقطقة أغلفتها وألوان مادتها الزاهية المعسولة البراقة في الضوء من كل جانب. عندما أرادت الطفلة الصغيرة سيمون دي بوفوار أن «تمضغ أشجار اللوز المزهرة، وقضم قطع من نُوجة قوس قزح الغروب»، فذلك لأن عقلها النامي كان دوامة متناغمة من شهوة الأكل والتجربة. ويبقى الإدراك على هذا النحو، حيث تعمل الحواس جميعها معًا بطريقة كلية متداخلة. فنحن «نرى» هشاشة لوح زجاجي وملاسته، أو نعومة بطانية من الصوف. وكما يقول ميرلوبونتي: «في حركة الغصن الذي طار من عليه الطائر للتوِّ، نقرأ مرونته وليونته»[6].

وفي الوقت نفسه، يتلازم الإدراك مع حركاتنا في العالم: نحن نتحسَّس الأشياء

ونمسكها ونتفاعل معها كي نفهمها. فلاستكشاف نسيج من القماش، تتحسَّسه أصابعُنا بحركة خبيرة. وحتى أعيننا تتحرك باستمرار، إذ نادرًا ما نلقي على أي شيء نظرة واحدة محدودة. وباستثناء أن نرى بعين واحدة مثل سارتر، فإننا نحكم على المسافة من خلال رؤية مجسَّمة. تعمل العينان معًا، فتقوِّمان الزوايا، ولكننا لا «نرى» هذه العمليات الحسابية. ما نراه هو الموضوع الكائن هناك: الشيء نفسه. ومن النادر أن نتوقف لنفكر في أنه ما تَشكَّل إلا من خلال تنقُّل نظرتنا وطريقتنا في إيلاء الانتباه إلى الأشياء أو الوصول إليها[7].

تميل إدراكاتنا أيضًا إلى أن يُرافِقها ذلك الحسُّ الغريب المسمَّى «استقبال الحس العميق» proprioception، وهو الحسُّ الذي يخبرنا بما إذا كانت أرجلنا عَبَرَتْ، أو أن رأسنا مستعد للالتفات إلى إحدى الجهات. إن جسدي ليس موضوعًا كالموضوعات الأخرى؛ إنه يخصُّني. فإذا جلست للحياكة فربما أضطر إلى تفقُّد الإبرة، ولكني لن أتفقد يدي وأصابعي[8]. وإذا استقرت إحدى ذراعيَّ على الطاولة، «فلن أفكر أبدًا في قول إنها مجاوِرة لمطفأة السجائر بالطريقة نفسها التي أقول بها إن مطفأة السجائر بجانب التليفون»[9]. مستقبلات الحس العميق لدينا حسّاسة ومعقَّدة بشكل رائع:

> إذا وقفتُ أمام مكتبي واتكأتُ عليه بكلتا يداي، فيداي فقط هما المتكئتان وسائر جسدي بأكمله خلفها كذيل المُذنَّب. ولستُ غير مدرك لموقع كتفي أو خصري؛ فهذا الإدراك مَطْويٌّ في إدراكي ليداي، وتُقرَأ وقفتي بأكملها، إذا جاز التعبير، من خلال الكيفية التي تتكِئ بها يداي على المكتب. وإذا وقفتُ وأمسكت بغليوني بيد قابضة عليه، فلن يحدِّد موقعَ يدي الزاويةُ التي تصنعها مع ساعدي، وساعدي مع ذراعي، وذراعي مع جذعي، وأخيرًا، جذعي مع الأرض. بل إن لدي معرفة كاملة بـ أين يكون غليوني، ومنها أعرف أين تكون يدي وأين يكون جسدي[10].

يعمل استقبال الحس العميق أيضًا من خلال امتداداتي. فإذا كنتُ أقود سيارة، أكتسبُ شعورًا بمدى المسافة التي تقطعها وما حجم الممر الذي سيُناسبها للعبور منه، دون الاضطرار إلى النزول من السيارة وقياس مساحته في كل مرة. وتبدأ السيارة تشعر وكأنها جزء مني، بدلاً من كونها آلة خارجية تتحكم فيها العجلات والدوّاسات. ملابسي أو أشيائي التي أحملها تصير كلها أنا: «فالمرأة تحافظ على مسافة آمنة بين ريشة قبَّعتها والأشياء التي قد تتلفها دون أي عملية حسابية واضحة؛ فهي تستشعر موضع الريشة، كما نستشعر موضع أيدينا»[11].

ونحن نتحدث بطريقة عادية عن كل هذه الأعاجيب بوصفها أمرًا مسلمًا به، ولكن ما إن يعتريها الخطأ حتى تكشف الكثيرَ عن كيفية عمل التجربة العادية. قرأ ميرلوبونتي دراسات حالة في هذا المجال، ولا سيما القائمة منها على رجل يُسمَّى يوهان شنيدر Johann Schneider لم يتمكن من الشعور بموضع أطرافه بعد إصابة في دماغه، أو بموضع لَمْسك له إذا لمستَ بيدك ذراعه[12]. واهتمت دراسات حالة أخرى بتجارب مبتوري الأطراف وأحاسيسهم «الوهمية» غير المريحة في موضع الأطراف المبتورة: تنميل أو ألم أو شعور أساسي بوجود ذراع أو ساق حيث لا يوجد الذراع أو الساق[13]. ومؤخرًا جدًا فحسب، تم تغيير هذه الأحاسيس عبر استخدام مُدْخلات من أحاسيس أخرى: إذا «حَرَّكَ» مبتورُ الطرف طرفَه الوهمي أثناء مشاهدة عَكْسِ المرآة لطرف حقيقي مطابق على الجانب الآخر، فمن الممكن أن يساعده هذا، أحيانًا، على التخلص من الوهم. أوليفر ساكس Oliver Sacks، وصف في كتابه «ساق للوقوف عليها» A Leg to Stand On اضطراب استقبال الحس العميق عنده بعد إصابة تعرَّض لها، وجرَّبَ في موضع آخر تحايلاً بسيطًا بنظارات الفيديو وأذرع مطاطية مزيفة لخلق الإحساس بأن لديه ذراعًا ثالثة[14]، أو أن يُجسَّد في شيء آخر عند جانب الغرفة الآخر. تجاربه مازحة، ولكن إصابة الساق ليست كذلك: لقد شعر ساكس بارتياح هائل حين عاد إليه استقبال الحس العميق الطبيعي، وحين شعر بأن لديه جسدًا سليمًا تمامًا[15]. كان شعوره يشبه العودة إلى نفسه كاملةً، بعد أن اضطر إلى التعامل مع «أنا» التي كانت إلى حد ما مجردة ليس إلا، أو ديكارتية. نفسُه المجسَّدة، بمفهوم ميرلوبونتي، أكثر بكثير من أناه.

ثمة عاملٌ آخر عند ميرلوبونتي في كل ذلك، ألا وهو وجودنا الاجتماعي؛ فنحن لا يمكننا النَّماء من دون آخرين، أو على الأقل ليس لوقت طويل، ونحتاج إلى ذلك في الحياة الباكرة على وجه الخصوص. وهذا يجعل التفكُّر الأنا وحدي [الانعزالي] في حقيقة الآخرين سخيفًا مضحكًا؛ فنحن لا نستطيع الانهماك في تأملات من هذا النوع إن لم نكن قد تشكَّلنا بالآخرين حقًا. وكأن ديكارت كان بمستطاعه أن يقول (ولكنه لم يقل): «أنا أفكر إذن الآخرون موجودون». نحن ننمو مع أشخاص يلعبون معنا، ويشيرون إلى الأشياء ويتحدثون ويستمعون، ويُعوِّدوننا على قراءة الانفعالات والحركات؛ وهذه هي الطريقة التي نصبح بها كائنات قادرة ورادَّة للفعل ومتكاملة بسلاسة. وقد اهتم ميرلوبونتي، على وجه الخصوص، بالطريقة التي يحاكي بها الأطفالُ مَن حولهم. إذا تظاهرتَ مازحًا بالعضّ على أصابع طفل عمره خمسة عشر شهرًا، فإن استجابته- فيما يقول ميرلوبونتي- هي قيامه بحركات عضٍّ تعكس حركاتك عكسًا

مرآويًا (ولعل ميرلوبونتي جرَّب ذلك مع طفله الذي كان في هذا العمر تقريبًا أثناء عمله على كتابه «فينومينولوجيا الإدراك»[16].

يعتقد ميرلوبونتي، بوجه عام، أن التجربة البشرية تصنع وحدها الإحساس إذا تخلينا عن عادة البدء- العتيقة في الفلسفة- بالذات البالغة المنعزلة [المتوحدة] الساكنة الشبيهة بالكبسولة، معزولةً عن جسدها وعالمها، التي تضطر بعدئذ إلى أن تتصل بهما ثانيةً، فتضيف كلَّ عنصر حولها وكأنها تضيف ملابس إلى دمية[17]. بدلاً من ذلك، نحن- فيما يرى ميرلوبونتي- ننزلق من الرحم إلى قناة الولادة إلى انغماس حميمي وكليٍّ على السواء في العالم. ويستمر هذا الانغماس ما دمنا على قيد الحياة، ولكننا نتعلم فن الانسحاب جزئيًا، من وقت لآخر، عندما نريد التأمل أو كما يحدث في أحلام اليقظة.

بالنسبة إلى ميرلوبونتي، لا يمكن أن يكون الوعي «عدمًا» مفصولاً بشكل جذري عن الوجود، كما افترض سارتر في كتابه «الوجود والعدم». كذلك لم يره حتى بوصفه «فُسْحةً» منيرة كما فعل هيدجر. وعندما بحث عن استعارته الخاصة ليصف طريقة رؤيته للوعي توصّل إلى استعارة رائعة: الوعي- فيما يقترح- كـ«الطيَّة» fold في العالم، كما لو أن شخصًا جَعَّدَ قطعة قماش لعمل عُشّ صغير أو تجويف[18]. فيمكث لفترة، قبل أن يُفَضّ في النهاية ويأخذ في التمرُّس.

ثمة شيء مُغْوٍ، بل إيروتيكي، في وصف ذاتي الواعية بأنها جُعْبة مرتجلة في قماشة العالم. فأنا لا أزال أمتلك خصوصيتي: غرفة انسحابي. ولكني أنا جزء من قماشة العالم، وأبقى متشكلاً منه ما دمتُ حيًا.

* * *

«بدءًا من هناك، ادرسْ بدقة فكرة الفلسفة»[19]؛ هذا ما كتبه على عجل ميرلوبونتي لنفسه في ملاحظات لاحقة؛ فلم يكن كتابه «فينومينولوجيا الإدراك» سوى بداية بحثه. كَتَبَ الكثيرَ، بما فيه عمل غير مكتمل نُشِرَ لاحقًا تحت عنوان «المرئي واللامرئي» The Visible and the Invisible؛ كرَّر فيه صورة القماشة المَطْويَّة، ولكنه جرَّب أيضًا صورة جديدة.

هذه الصورة هي فكرة الوعي بوصفه «تقاطعًا» chiasm؛ وتأتي كلمة chiasmus [تقاطع أو تشابك] من الحرف اليوناني chi الذي يكتب x، ويفيد على وجه الضبط شكلاً متضافرًا متقاطعًا. وفي البيولوجيا، يشير إلى تقاطع وَتَرَيْن أو رباطين عصبيين. وفي اللغة، هو أداة بلاغية حيث توجد عبارة تقابلها عبارة أخرى بترتيب عكسي

للكلمات نفسها، كما هو الحال عندما قال جون كينيدي: «لا تسألوا ما الذي يمكن لبلدكم أن تفعله من أجلكم، بل ما الذي يمكن أن تفعلوه من أجل بلدكم»؛ أو عندما قالت ماي وِسْت: «لا أقول الرجال في حياتي، بل الحياة في رجالي». وتستدعي الصورة المتشابكة إلى الذهن يَديْن تمسك إحداهما بالأخرى، أو طريقة تشابك حلقات خيط صوفي في غرزة الحياكة. وكما يصوغ ميرلوبونتي الفكرة: «العقدة معقودة»[20].

يرى ميرلوبونتي أن هذه هي الطريقة المثالية للإحساس بالصلة بين الوعي والعالم. كل واحد منهما مشبوك بالآخر، كما لو بواسطة روابط محبوكة متقاطعة. هكذا يمكنني رؤية الأشياء في العالم، ولكني أكون مرئيًا أيضًا، لأني مصنوع من مادة العالم. متى ألمسُ شيئًا بيدي، يلمس يديَّ هذا الشيءُ أيضًا. وإذا لم يكن الحال كذلك فلن أتمكن من رؤية شيء ولا لمسه بالمرة. فأنا لا أنظر إلى العالم من مكان آمِن خارج عنه، كقطة تنظر إلى حوض سمك. بل إني ألاقي الأشياء، لأنه من الممكن أن يلاقيني الآخرون. يقول ميرلوبونتي: «كما لو أن رؤيتنا تشكّلت في قلب المرئي، أو كما لو أن بينه وبيننا علاقة حميمة كالتي بين البحر والساحل»[21].

وليس لدى الفلسفة التقليدية اسم لهذه «الرؤية»، فيما يقول ميرلوبونتي، لذا يستعمل كلمة «لَحْم» flesh، التي تعني أكثر من مادة فيزيائية بكثير. اللحم هو ما نتشاركه مع العالم. «إنه التفاف المرئي على الجسد الرائي، والتفاف الملموس على الجسد اللامِس»[22]. ولأني لحمٌ أتحرك وأستجيب للأشياء وأنا ألاحظها. وهذا ما يجعلني «أتبع بعيني حركات الأشياء نفسها وملامحها»[23].

ولما أزِفَ وقت هذه الأعمال، مضى ميرلوبونتي برغبته في وصف التجربة إلى الحدود الخارجية لما يمكن أن تنقله اللغة. فكما هو الحال مع هوسرل أو هيدجر في مرحلتهما الأخيرة، أو سارتر في كتابه عن فلوبير، نرى فيلسوفًا يغامر بعيدًا عن الشاطئ ولا يمكننا متابعته. وسيمضي إيمانويل ليفيناس إلى الحوافّ أيضًا، حتى يغدو في النهاية غير مفهوم للجميع باستثناء حوارييه الصبورين.

كلما أغرب ميرلوبونتي في الغامض اقترب من أساسيات الحياة: فِعْل التقاط كأس الشرب، أو اهتزاز غصن حين يطير من عليه طائر. هذا هو ما يدهشه، ولا مجال عنده لإبعاد هذا اللغز بـ«حلّه». فليست مهمة الفيلسوف اختزال الغامض إلى مجموعة مفاهيم سلِسة، كلا ولا النظر إليه بصمت خاشع. مهمة الفيلسوف هي اتباع الأمر الفينومينولوجي الأول: اذهَبْ إلى الأشياء نفسها كي تصفها، محاولاً «أن تصوغ في كلمات دقيقة ما لا يُصاغ عادةً بالكلمات: ما يُعَدُّ أحيانًا متعذرًا على التعبير»[24]. وإن

فلسفةٌ من هذا النوع يمكن النظر إليها بوصفها شكلاً من أشكال الفن، بوصفها طريقة لفعل ما اعتقد ميرلوبونتي أن سيزان فعله في لوحاته التي تعالج موضوعات الحياة اليومية ومشاهدها: الإمساك بالعالم وجَعْله جديدًا، وإعادته دون تغيير تقريبًا باستثناء ما يُلاحَظُ منه. كَتَبَ عن سيزان في مقال رائع يقول: «لا يوجد سوى انفعال واحد عند هذا الرسام: الإحساس بغرابة وغنائية ولادة الوجود العَيْني الجديدة باستمرار»[25]. وفي مقالة أخرى، كتب عن الطريقة التي وَضَعَ بها كاتبُ عصر النهضة ميشيل دي مونتاني «ليس فَهْمًا مغرورًا [مكتفيًا بنفسه]، بل وعيًا مندهشًا من نفسه في قلب الوجود الإنساني»[26]. وهو ما يمكن قوله عن ميرلوبونتي.

* * *

في عام 1952، عندما شغل ميرلوبونتي كرسي الفلسفة في الكوليج دو فرانس، استغلت صُحَفية في جريدة «الورور» L'aurore المناسبة للتهكم على الوجودية بالتلميح إلى شعبيتها في نوادي الجاز: «ليست الوجودية سوى طريقة عقلية لراقصٍ يرقص على موسيقى بوجي ووجي[27] boogie-woogie»[28]. وكان ميرلوبونتي يميل إلى الرقص على موسيقى بوجي ووجي. فمع كَوْنه أبرز مفكري الضفة اليسرى الأكاديميين، كان راقصهم الأفضل أيضًا؛ وعلَّقَ بوريس فيان وجوليت جريكو، كلاهما، على مواهبه في الرقص[29].

تَرافَقَ رقْصُ الجاز والحركات المتأرجحة لدى ميرلوبونتي مع أسلوبه المتحضِّر ودماثته الكاملة في المعاشرة والرُّفقة. أحبّ الملابس الأنيقة، ولكنها ليست بالخاطفة للأنظار؛ فضَّلَ ارتداء الحُلل الإنجليزية وحظيت بإعجابه لجودتها العالية. كان يَجِدُّ في عمله، ولكنه يقضي وقتًا كل يوم في مقاهي سان جيرمان دي بريه القريبة من محل إقامته، فيظهر بشكل منتظم لتناول قهوة الصباح، عادةً في ساعة متأخرة من الضحى لأنه لم يكن يحب الاستيقاظ المبكر.

جمع ميرلوبونتي بين حياته الليلية وكَوْنه رجل عائلة مخلص، مع روتين منزلي مختلف تمامًا عن روتين سارتر أو بوفوار. لديه ابنة واحدة فقط، هي ماريان ميرلوبونتي، التي تتذكر الآن باعتزاز طريقته في اللعب أو الضحك أو عمل هيئات مضحكة لتسليتها حين كانت طفلة صغيرة. ومن الصعب أحيانًا أن تكوني ابنةَ فيلسوف: تتذكر كم يزعج المعلمَ أن يقول لها بعد سنوات، وبعد امتحان شفوي تلعثمت فيه: «تعرفين أن ميرلوبونتي كتب عن هذه المسألة؟». ولم تكن موضوعها المفضّل أبدًا، ولكن عندما اضطرت إلى إعادة الامتحانات ساعدها بصبر، ونقش بالقلم على نسخ من

كتبه «ماريان، فيلسوفه المفضّل». وتقول ماريان إنه بدا أنشط وأكثر حيوية من فلاسفة آخرين، وأكثر انغماسًا في **الحياة**، لأن الفلسفة والحياة شيء واحد عنده[30].

ورغم مرحه ولعبه احتفظ بالمراوغة، على عكس سارتر المائل إلى الصراحة في وجهك مباشرةً. وترى سيمون دي بوفوار أن طريقة ميرلوبونتي الهادئة الرزينة في الابتسام أمام الأحداث الجِسام محبطةٌ، ولكنها جذّابة أيضًا. أدرك جاذبيته، واشتهر بالمغازلة. وكان يتجاوز أحيانًا حدَّ المغازلة. وطبقًا لنميمة كتبها سارتر في رسالة إلى بوفوار، يبدأ ميرلوبونتي بداية قوية نسبيًا بعد الكثير من الشراب، فيجرِّب حظه مع عدة نساء في ليلة واحدة. ويذكر سارتر أنهن كنَّ يرفضنه غالبًا «لا لأنهن يكرهنه، بل لأنه متسرِّع للغاية»[31].

ومع بقاء زواجه مَحْميًا، كانت له علاقة جادة مع امرأة أخرى على الأقل: سونيا براونيل Sonia Brownell، التي أمست لاحقًا زوجة جورج أورويل. تقابلا في عام 1946، حين كانت سونيا تسعى إلى الاتفاق معه على كتابة مراجعة ثقافية لسيريل كونولي Cyril Connolly، في مجلة «الأفق» Horizon التي تعمل محررة مساعدة فيها. تبادلا رسائل لعوبة، ثم بدأ علاقتهما، تقريبًا يوم الصناديق [يوم عيد القديس ستيفن][32] Boxing Day عام 1947، عندما ذهب ميرلوبونتي ليقضي أسبوعًا معها في لندن. لم يمضِ الأسبوع كله بسلاسة؛ فهي متقلبة ومزاجية وعُرْضة للهيجان الانفعالي؛ ولعل انفعالاتها المتقلبة هي التي جذبت ميرلوبونتي في البداية؛ ولعلها ذكّرته بفتاته القديمة متقلبة المزاج إليزابيث لو كوان. لكن رسائله أظهرت تحوُّلَه من حيرة مؤلمة إلى انتعاش وجداني واضح. ثم انتهت العلاقة أخيرًا لمّا وصلت سونيا إلى باريس ذات يوم مترقبةً لقاءه، ولكنها وجدت رسالة موجزة مهذبة في فندقها من زوجته سوزان Suzanne تُعْلِمُها بأن زوجها غادر إلى جنوب فرنسا. وبعد فترة ليست بالطويلة من ذلك الموقف، وعلى وجه التحديد في يوم 13 أكتوبر عام 1949، تزوجت سونيا من رجل يعاني من المرض، وعلى سريره في المستشفى: جورج أورويل[33].

فكَّر ميرلوبونتي، حتى قبل علاقتهما، في الانتقال إلى إنجلترا، فطلب من صديقه إيه. جي. آير A. J. Ayer مساعدته في الحصول على وظيفة في كلية لندن الجامعية. ولم ينجح المسعى[34]. ولكنه أحب البلد، فتحدّث وكَتَبَ بإنجليزية جيدة، رغم أنه بعد كتابته رسالته الأولى بالإنجليزية إلى سونيا، تحوّلا إلى الكتابة بالفرنسية الأكثر طلاقة بالنسبة لها. مارَسَ ميرلوبونتي الإنجليزية فكتب استبيانات من خلال كتاب «تعرَّف على نفسك» Meet Yourself، وهو كتاب عن الاعتماد على النفس يتسم بالغرابة،

صنَّفه في عام 1936 الأمير ليوبولد لوفينشتاين فيرتهايم فرويدنبرج Prince Leopold Loewenstein Wertheim-Freudenberg والروائي ويليام جيرهاردي William Gerhardie. اجتذب الكتابُ ميرلوبونتي المهتم بعلم النفس: فقد صُمِّم بحيث يعطي قارئه صورة بالأشعة لشخصيته ما إن يجيب عن مجموعة أسئلة تشعُّبية تأخذه في مسارات مختلفة اعتمادًا على إجاباته[35]. ولأن جيرهاردي كاتب ذو حساسية متميزة، جاءت أسئلة الكتاب شديدة الغرابة أحيانًا: «هل تخيفك أفلام ميكي ماوس أو غيرها من الرسوم المتحركة؟»، «هل شعرتَ من قبل وكأن العالم من حولك أصبح فجأة غير حقيقي وشبيهًا بالحلم. لا تُجِب الآن. فالأحاسيس أصعب من أن توصف، لأنها جدّ معقدة، ولكن أميز ما فيها شعورٌ غريب كالشعور بفقدان الهُويّة»[36].

والحق أن ميرلوبونتي انفرد تقريبًا في الوسط الوجودي بعدم تعرُّضه لنوبات الغرابة أو القلق هذه. وذلك اختلاف مهم بينه وبين سارتر العُصَابي. فلم تواجهه سرطانات البحر وهو يسير في الشارع، ولم تَنْتَبْه المخاوف من أشجار الكستناء، ولم تهاجمه أفكار من قبيل أن الآخرين يحدقون فيه ويثبتونه بنظرتهم سريعة الحُكْم. بل على العكس، رأى ميرلوبونتي أن النظر وكَوْنك منظورًا إليه يَنْسجاننا في العالم ويمنحاننا إنسانيتنا الكاملة. اعترف سارتر بهذا النَّسْج، واعترف أيضًا بأهمية الجسد، ولكنهما كلاهما يجعلانه عصبيًا متوترًا. ثمة صراع دائم في عمل سارتر مع الوقائعية، مع رمال الوجود المتحركة التي تلتهمه، ومع سلطة الآخر. وأما ميرلوبونتي فلا يصارع كثيرًا، ولا يبدو أنه يخشى الذوبان في اللزوجة أو الضبابية. فيعطينا في كتابه «المرئي واللامرئي» أوصافًا غير سارترية للقاءات إيروتيكية، فيصف كيف يعانق جسدٌ جسدًا آخر، «فيشكل بيديه دون كَلل تمثالاً غريبًا يعطي بدوره كلَّ ما يتلقاه؛ الجسد ضائع خارج العالم وغاياته، ومفتون بانشغاله الفريد بالسباحة في الوجود مع حياة أخرى»[37].

ذَكَرَ سارتر ذات مرة، متحدثًا عن خلاف نشب بينهما بشأن هوسرل في عام 1941: «اكتشفنا مندهشين أن خلافاتنا تعود جذورها أحيانًا إلى طفولتنا، أو إلى اختلافات أولية كامنة في طَبْعنا الحيوي»[38]. وقال ميرلوبونتي أيضًا، في مقابلة، إن عمل سارتر يبدو غريبًا له، لا بسبب اختلافات فلسفية، بل بسبب «انتظام شعوري» محدّد، وبخاصة في روايته «الغثيان»، لم يستطع أن يشاركه فيه[39]. اختلافُهما اختلافُ المزاج واختلاف الطريقة التي قدّم بها العالَم نفسَه لهما.

اختلف الاثنان أيضًا في هدفهما. عندما كان سارتر يكتب عن الجسد أو مظاهر أخرى في الوجود العَيْني، فإنما كَتَبَ كي يوضح قضية مختلفة. فهو يستحضر رشاقة

جرسون مقهاه بحركته الانسيابية البارعة بين الموائد، منحنيًا عند زاوية محددة، فيوجِّه صينية مثقلة بالمشروبات عبر الهواء على أطراف أصابعه؛ ولكنه ما استحضره إلا كي يضرب مثالاً على خداع النفس [الإيمان الفاسد]. أما ميرلوبونتي فعندما يكتب عن الحركة الماهرة الرشيقة، فالحركة نفسها هي قضيته. هي ما يريد أن يفهمه.

* * *

ولا يشترك ميرلوبونتي مع هيدجر إلا في القليل، بغضّ النظر عن أولوية «الوجود في العالم» عندهما. يجيد هيدجر الحديث عن التجارب المادية كالطرق على رأس مسمار، ولكن ليس لديه ما يقوله عن ضروب أخرى من الإحساس الفيزيائي في جسد الدازاين. فتَجنَّبَ العوالمَ الغامضة بوجه عام. وقال إن معنى كينونة الدازاين يكمن في الزمن، رغم تحاشيه موضوع التطور جملةً وتفصيلاً. فلم يحدّثنا عن أنه من الممكن أن يوجد دازاين طفل صغير يتعلم المشي بالكاد، عند انفتاح «فُسْحته المنيرة» الأولى، أو دازاين شخصٍ طاعن في السن مريض بالزهايمر تبدو الغابة بالنسبة له مستغلقة عصية الدروب. وما إن ينتقل إلى حيوانات أخرى حتى ينكرها بوصفها كائنات غير مهمة لا تستطيع أن تصنع «عالمـ»ـها الخاص، أو ليس لديها سوى عالم جدّ فقير[40]. وقد عدَّدَ الباحث الهيدجري ريتشارد بولت Richard Polt مجموعةً كاملة من الأسئلة التي لا يسألها هيدجر: «كيف تطوَّر الدازاين؟ متى يدخل الجنين أو الوليد ظرف الدازاين؟ ما الشروط اللازمة في الدماغ كي يحدث الدازاين؟ هل يمكن لأنواع أخرى أن تكون دازاين؟ هل نستطيع خلق دازاين صناعي باستخدام الكمبيوترات؟»[41]. يتجنب هيدجر هذه المناطق الغامضة الملتبسة، لأنه يعتبرها مسائل «أنتيقية» [تخصّ كل ما يتعلق بالكائن] ontical، ولا نظر فيها إلا داخل تخصصات كالسيكولوجيا والبيولوجيا والأنثروبولوجيا، وليس داخل فلسفة رفيعة[42].

لم يضع ميرلوبونتي تمييزات من هذا النوع. ذلك أن همُّه الأكبر هو حوافّ التخصص وظلاله، فكان يرحب بأي شيء يسهم به الباحثون في كل ما يتعلق بالكائن. فأقام فلسفته على الموجودات الإنسانية التي تعيش تغيرًا مستمرًا منذ الطفولة فصاعدًا، وأراد أن يعرف ما يحدث عندما تُفقد القدرات أو عندما يُصاب الناس وتَتلف بعض أعضائهم. فبإعطائه الأولوية للإدراك والجسد والحياة الاجتماعية وتطور الطفولة، جَمَعَ الموضوعات التي عدَّتها الفلسفة خارج مجالها فجعلها في بؤرة فكره[43].

في محاضرته الافتتاحية في الكوليج دو فرانس، يوم 15 يناير عام 1953، المنشورة تحت عنوان «في مديح الفلسفة» Éloge de la philosophie، قال إن الفلاسفة ينبغي

أن يشغلوا أنفسهم، في المقام الأول، بما هو غامض ملتبس في تجربتنا. وينبغي عليهم، في الوقت نفسه، أن يفكروا في هذه الغوامض الملتبسة باستعمال العقل والعلم. فيقول: «يتميز الفيلسوف بسمة فارقة، ألا وهي امتلاكه ذوق البرهان والشعور بالغموض، في آنٍ معًا، **بلا انفصال بينهما**». والحركة الدائبة ضرورية بين البرهان والشعور؛ حركة بندولية «تتأرجح بلا توقف: من المعرفة إلى الجهل، ومن الجهل إلى المعرفة»[44].

ما يصفه ميرلوبونتي، هنا، هو نوع آخر من «التقاطع» [التشابك]، كالموجود في حرف X، ولكنه هذه المرة ليس بين الوعي والعالم، بل بين المعرفة والتساؤل. ولا يمكننا التحرك على نحو قاطع من الجهل إلى اليقين، لأن خيط الاستقصاء والاستفهام سيقودنا باستمرار عائدًا بنا إلى الجهل ثانيةً. وهذا وصف للفلسفة أكثرُ جاذبية لم أقرأه من قبل، وأفضلُ حجة على السبب في استحقاق التفلسف، حتى (أو بخاصة) حين لا تغادر بنا الفلسفةُ نقطةَ بدايتنا.

هوامش الفصل العاشر

(1) انظر: Beauvoir, *Memoirs of a Dutiful Daughter*, 246؛ وانظر أيضًا: Monika Langer, 'Beauvoir and Merleau-Ponty on Ambiguity', in Claudia Card (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* (Cambridge: CUP, 2003), 87-106.

(2) Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (Landes translation), 482/520.

(3) للمزيد عن الاستعارات الحسية والأعمال التي تأثرت بفكرة ميرلوبونتي عنها، انظر: George Lakoff's & Mark Johnson's *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980) and *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought* (New York: Basic Books, 1999).

(4) اختبار سيكولوجي للشخصية والذكاء وضعه الطبيب النفسي السويسري هرمان رورشاخ -1884 1922، عبارة عن مجموعة من بقع الحبر تمثل أنماطًا تجريدية نموذجية- المترجم.

(5) Sartre, *The Family Idiot*, I, 18.

(6) Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 238/275-6.

(7) انظر المرجع السابق، 241-2/279.

(8) انظر المرجع السابق، 93/119, 108/136.

(9) المرجع السابق، 100/127.

(10) المرجع السابق، 102/129-30.

(11) المرجع السابق، 143-4/177-8.

(12) انظر المرجع السابق، 105/132-3.

(13) انظر المرجع السابق، 83/110.

(14) انظر: Oliver Sacks, *Hallucinations* (London: Picador, 2012), 270-71.

(15) انظر المرجع السابق، ص 112.

(16) انظر: Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 368/409-10.

(17) انظر: Merleau-Ponty, 'The Child's Relations with Others', tr. W. Cobb, in J. M. Edie (ed.) *The Primacy of Perception* (Wvanston, IL: Northwestern University Press, 1964), 96-155, this 115-16.

(18) انظر: Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 223/260. وانظر له أيضًا: *The Visible and the Invisible*, 196، حيث يستعمل الصورة نفسها..

(19) Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 266.

(20) المرجع السابق نفسه.

(21) المرجع السابق، ص ص 130-131.

(22) المرجع السابق، ص 139.

(23) المرجع السابق، 146.

(24) Emmanuelle Garcia, 'Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre', in Merleau-Ponty, *Œuvres*, 27-99, this 33.

(25) Merleau-Ponty, 'Cézanne's Doubt', in *Sense and Non-Sense*, 9-25, this 18.

(26) Merleau-Ponty, 'Reading Montaigne', in *Signs*, 198-210, this 203.

(27) بوجي ووجي: نوع من الموسيقى ذات أصل أمريكي أفريقي، ظهر أواخر القرن التاسع عشر، وانتشر بدءًا من عشرينيات القرن العشرين- المترجم.

(28) Stephen Priest, *Merleau-Ponty* (London: Routledge, 2003), 8.

(29) انظر: Vian, *Manual of Saint-Germain-des-Prés*, 141؛ وانظر: Gréco, *Je suis faite comme ça*, 98-9.

(30) هذه الفقرة والتي قبلها معلومات عن ميرلوبونتي أدلت بها ابنته ماريان عبر اتصال شخصي معها.

(31) Sartre, *Quiet Moments in a War*, 284 (Sartre to Beauvoir, 18 May 1948).

(32) يوم الصناديق: 26 ديسمبر من كل عام غداة عيد الميلاد، عطلة رسمية في المملكة المتحدة- المترجم.

(33) انظر علاقة ميرلوبونتي الغرامية مع سونيا براونيل في: Merleau-Ponty, letters to Sonia Brownell, in Orwell Papers, University College London (S.109)؛ وانظر أيضًا: Spurling, *The Girl from the Fiction Department*.

(34) انظر: Merleau-Ponty to Sonia Brownell (15 Nov. 1947), in Orwell Papers, University College London (S. 109).

(35) انظر المرجع السابق، وكذلك: Spurling, *The Girl from the Fiction Department*, 84.

(36) Prince Leopold Loewenstein & William Gerhardi, *Meet Yourself*, 15, 16.

(37) Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 144.
يضع سارتر في حسبانه التجربة الجسدية، ولكنه يقاربها بطريقة مختلفة. عن هذا، انظر على وجه الخصوص: J. Morris (ed.), *Sartre on the Body* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010)، وكذلك كتابها: *Sartre* (Oxford & Malden: Blackwell, 2008).

(38) Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations* IV, 225-326, this 298.

(39) انظر مقابلة جورج شاربونير مع ميرلوبونتي في مايو 1959، منشورة في: *Parcours deux*, 235-40, this 237.

(40) انظر: Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphyics: world, finitude, solitude*, tr. W. McNeill & N. Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 177. وعن هيدجر والجسد، انظر: Kevin A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body* (Albany: SUNY Press, 2009).

(41) Polt, *Heidegger*, 43.

(42) انظر هيدجر: *Being and Time*, 71/45ff.

(43) في سلسلة مقابلات إذاعية عام 1948 تحدّث ميرلوبونتي عن أربعة موضوعات رئيسية تستبعدها الفلسفة من مجالها عادةً، هي: الطفولة، الحيوانات، المرض العقلي، وما كان يُشار إليه حينئذٍ بالناس «البدائيين» (ميرلوبونتي، *The World of Perception*).

(44) Merleau-Ponty, *In Praise of Philosophy*, 4-5.

11

متصالبان هكذا

وفيه يتشاجر الوجوديون بشأن المستقبل

لاحظ ميرلوبونتي في محاضرة عام 1951 أن القرن العشرين- أكثر من أي قرن سابق- يذكّر الناس بأن حياتهم من قبيل «الممكن العَرَضي»: إنها تحت رحمة أحداث تاريخية وتغيرات أخرى ليس بمستطاعهم التحكم فيها أو السيطرة عليها[1]. واستمر هذا الشعور فترة طويلة بعد انتهاء الحرب. فقد خشي الكثيرون، بعد إلقاء القنابل الذرية على هيروشيما وناجازاكي، من أن حربًا عالمية ثالثة لن يتأخر نشوبها كثيرًا، هذه المرة بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة. فالتحالف وقت الحرب بين القوتين العظميين انهار في الحال تقريبًا؛ وانتصب كلاهما مستأسِدًا، يحملق أحدهما في الآخر، من على جانبي أوربا الغربية الضعيفة الفقيرة الشَّاكَّة في نفسها.

إذا اشتعلت حرب أخرى، فمن المحتمل أن تدمّر، هذه المرة، الحضارة بل الحياة نفسها. في البداية، امتلكت الولايات المتحدة فقط القنبلة الذرية، ولكن عُرِفَ أن المهندسين والجواسيس السوفييت يعملون على المشكلة، وسرعان ما علم الناس المخاطر الكاملة الناجمة عن الإشعاع والدمار البيئي. كتب سارتر ردًا على ضرب هيروشيما، قائلاً إن البشرية اكتسبت اليوم القدرة على محو نفسها، ويجب أن تقرر في كل يوم أنها تريد البقاء على قيد الحياة[2]. وكتب كامو أيضًا فقال إن البشرية تواجه مهمة الاختيار بين الانتحار الجماعي واستخدام أعقل لتكنولوجيتها: الاختيار «بين الجحيم والتعقل». وبعد عام 1945، بدا أنه لا يوجد سبب للثقة في قدرة البشرية على الاختيار الجيد[3].

ثم أخذ كل اختبار جديد للقنبلة يرفع مستوى القلق. عندما فجّر الأمريكيون قنبلة ذرية أقوى في يوليو عام 1946، سمعت بوفوار مذيع الراديو يقول إن القنبلة تعمل بطريقة التفاعل المتسلسل، فتجعل المادةَ نفسها تتفكك في موجة انتشارية بطيئة تغطي الكوكب؛ وخلال بضع ساعات سيتلاشى كل شيء على الأرض[4]. هذا هو العدم

في قلب الوجود. ثم انتشرت، في وقت لاحق من ذلك العام أيضًا، شائعات تفيد بأن السوفييت كانوا يخططون لترك حقائب مليئة بالغبار المُشِعّ في مدن أمريكية رئيسية، بأجهزة ضبط تلقائية ستنفجر لقتل الملايين[5]. سخر سارتر من هذه القصة في مسرحيته «نيكراسوف» Nekrassov عام 1956، ولكن في ذلك الوقت كان القليلون متأكدين مما يعتقدون[6]. كان الإشعاع هو الوجود غير المرئي الأكثر إثارة للرعب، لانتشاره بسهولة: قوة الكون نفسه يمكن تعبئتها في عدد قليل من الحقائب.

ولكن، بينما خاف البعض النهاية، امتلأ آخرون بآمال عظيمة في بداية جديدة. قال هولدرلين: «أينما يكون الخطر، تنمو قوة الإنقاذ أيضًا». لعل كوارث الحرب الأخيرة لن تجلب- فيما يعتقد البعض- دمارًا، بل تحوّلاً كليًا للحياة الإنسانية، بإلغاء الحرب وغيرها من الشرور إلى الأبد.

إحدى الأماني المثالية إنشاء حكومة عالمية فعّالة تحل النزاعات وتطبّق المعاهدات، فتجعل معظم الحروب مستحيلة. كان كامو من بين الذين تشبثوا بهذه الأمنية. رأى أن الدرس المباشر بعد هيروشيما هو ضرورة أن تطوِّر الإنسانية «مجتمعًا دوليًا حقيقيًا، لن تحوز فيه القوى العظمى حقوقًا متفوقة على الشعوب والدول الصغيرة والمتوسطة، بل يسيطر على هذا السلاح المطلق العقلُ البشري الذكي بدلاً من الأهواء والعقائد في دول شتّى»[7]. وقد حققت الأمم المتحدة هذه الأهداف بدرجة، ولكنها لم تصبح فعّالة على نطاق واسع بالقدر المأمول.

ورأى آخرون الطريق الأمريكي طريقًا إلى الأمام. فالولايات المتحدة لديها رصيد عالٍ من الامتنان وحُسْن النوايا في أوربا بعد الحرب؛ وتَعزَّزَ ذلك أواخر أربعينيات القرن العشرين مع خطة مارشال، التي ضخَّت مليارات الدولارات في البلاد الأوربية المصدومة للتعجيل بانتعاشها، وإبقاء الشيوعية محصورة داخل أجزاء أوربا الوسطى التي طواها الاتحاد السوفيتي في حضن دُبِّه القمعي. بل عرضت الولايات المتحدة المال على الروس والبلاد الأخرى الخاضعة لهم، ولكن موسكو أكدت رفض هذه البلاد كلها العرض الأمريكي. وفي أوربا الغربية، وجد البعض قبول المال الأمريكي مُخْزِيًا، ولكنهم اضطروا إلى الاعتراف بأنه ضروري.

إلى جانب الأمميين ومؤيدي الأمريكان، فضّلت مجموعة ثالثة في أوربا الغربية بعد الحرب تعليق أملها على الاتحاد السوفيتي. فهو رغم كل شيء الدولة الكبرى على الأرض التي حاولت فعليًا تطبيق مثال الإنسانية الشيوعي العظيم: احتمال أنْ سيقضي الإنسان (في مرحلة تالية بعد إتمام جميع أعمال التنظيف) على الفقر والجوع وعدم

المساواة والحرب والاستغلال، والفاشية، وغيرها من الشرور، فيقصيها عن الوجود إلى الأبد، عن طريق فِعْل إدارة عقلاني بكل بساطة. وهي المحاولة الأشد طموحًا من أي محاولة سابقة لتغيير الظرف الإنساني. ولو فشلت في أول مرة لها، فربما لن تُجرَّب ثانية أبدًا، لذا بدا الأمر يستحق الدفاع عنه مهما كان الثمن.

نحن نتحدث هنا عن أحداث قبل سبعة عقود فقط- عمر إنسان متواضع- ومع ذلك غدا من الصعوبة حقًّا التفكير في أنفسنا بقدر كافٍ، في ذلك الوقت، لفَهْم كيف أثر هذا المثال في العديد من الناس الأذكياء المتطورين عقليًا في الغرب. والآن، تقول الحكمة السائرة إن الشيوعية لم تكن لتعمل أبدًا في أي عالم ممكن، ومَن فشلوا في رؤية عقمها منذ البداية مغفلون. وأما بالنسبة إلى مَن عاشوا أثناء ضائقات ثلاثينيات القرن العشرين والحرب العالمية الثانية، فبدت الفكرة جديرة بالإيمان بها رغم وجود اعترافٍ بعدم احتماليتها. لم يرها الناس مجرد حلم، من النوع الذي تستيقظ منه ولديك انطباع مبهم بأنك رأيت شيئًا عجائبيًا بل مستحيلاً. بل آمنوا بأنها هدف عملي، وإن يكن الطريق إليها طويلاً صعبًا تكتنفه المزالق والشِّراك العديدة.

ولم يكن من الصعب معرفة هذه المزالق. فقائمة الأهداف الشيوعية البعيدة الرائعة لازمتها قائمةٌ طويلة بالقدر نفسه من الحقائق العبوسة الكالحة: معسكرات عمل، ترهيب وتخويف، سجون غير عادلة، قتل، مجاعات، عدم كفاية الموارد ونُدْرتها، انعدام الحرية الشخصية. ثم جاءت الصدمة الكبرى الأولى في ثلاثينيات القرن العشرين، عندما نُشِرَتْ أخبار عن محاكمات موسكو الاستعراضية، «اعترف» فيها أعضاء حزب، موصومين، بأعمال التخريب أو التآمر قبل إرسالهم إلى حتفهم. وفي عام 1946، ظهرت معلومات أزيد، بعضها من خلال كتاب يُسمَّى «اخترتُ الحرية» I Chose Freedom، كتبه المنشق السوفييتي فيكتور كرافشينكو Victor Kravchenko. ولمّا تُرجِمَ الكتاب إلى الفرنسية في عام 1947، استنكرته الجريدة ذات الدعم الشيوعي «ليه ليتر فرانسيز» Les Lettres françaises بوصفه تلفيقًا من حكومة الولايات المتحدة. ورفع محامو كرافشينكو دعوى ضد الجريدة، وكان للقضية دويٌّ هائل في باريس أوائل عام 1949، وجِيء بشهود تحدثوا بحماسة عن الحياة في الاتحاد السوفيتي، يشوِّهون سمعة المؤلف. فاز كرافشينكو من الناحية التقنية، وحُكِمَ له بفرنك واحد تعويضًا عما لحقه من أضرار[8]. وفي العام التالي، رفع كاتب آخر دعوى قضائية على جريدة «ليه ليتر فرانسيز»، هو ديفيد روسّيه David Rousset الناجي من معسكر اعتقال بوخنفالد، لأن الجريدة هاجمته بعد طلبه التحقيق في المعسكرات السوفييتية.

وكَسَبَ القضية[9]. أثارت كلتا المحاكمتين سجالاً حاميًا، ولكنهما أثرتا تأثيرًا قويًا في زيادة الوعي بأن الاتحاد السوفييتي لم يكن جنة العمال المزعومة؛ أو لم يَكُنْهَا بعد.

وحتى الآن، يصرّ العديدون على أن الاتحاد السوفييتي يستحق الدفاع عنه أكثر من الولايات المتحدة ذات النموذج الرأسمالي الفائق. الولايات المتحدة فقدت أيضًا بعض أرضيتها الأخلاقية الرفيعة بعد خوف الحكومة المبالغ فيه من الشيوعية، الذي أدى بها إلى اتخاذ إجراءات صارمة ضد أي منظمة يسارية غامضة ومراقبة مواطنيها ومضايقتهم. أي شخص يُشتبه في كونه خطرًا «أحمر» يتعرض لإطلاق النار، ويوضع على قائمة سوداء، ويُمنع من السفر. في عام 1951، الزوجان البريئان إثيل وجوليوس روزنبرج Ethel and Julius Rosenberg حُكِمَ عليهما بالإعدام لتسليمهما أسرارًا ذَرِيّة للروس[10]. عمليات الإعدام التي نُفِّذت في عام 1953 صدمت العديد داخل البلاد وخارجها. نشر سارتر مقالاً غاضبًا في جريدة «ليبيراسيون»[11] Libération. وفي الولايات المتحدة، كتبت حنة أرندت إلى ياسبرز قائلة إنها تخشى من أن تنذر هذه الحوادث بكارثة قومية مماثلة للتي رأيناها في ألمانيا. «غباوة غير معقولة ترسَّخت في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تُرعبنا لأننا على دراية بها»[12].

إذا كانت القوتان العُظميان لا تحققان مثاليهما الأعليين، فلعل الطريق الوحيد للاختيار بينهما أن نسأل أي المثالين أحق بالسعي لتحقيقه. أدرك اليساريون أن أمريكا، وإنْ أيّدت أشياء طيبة كالجاز والحرية، فهي تؤيد أيضًا الجشع الشخصي، بلا حدود، والاستعمار الاقتصادي واستغلال العمال. أما الاتحاد السوفييتي فيمثل على الأقل احتمالاً نبيلاً، وفي سبيل هذه الغاية، ما الحل الوسط الأخلاقي الذي قد لا يكون جديرًا بأي قيمة؟

قبل سبعين عامًا، لخّص دوستويفسكي في روايته «الإخوة كرامازوف» معضلة أخلاقية من هذا النوع في سؤال بسيط. يطلب إيفان كرامازوف من أخيه أليوشا تخيُّل أن لديه القوة لخلق عالَم سيتمتع فيه الناس بالسلام الكامل والسعادة لبقية التاريخ. ولكن لبلوغ ذلك، يجب- فيما يقول- أن تُعذِّب حتى الموت مخلوقًا صغيرًا الآن، ولْنقل ذلك الطفل هناك. هذه تنويعة مبكرة ومبالَغ فيها لـ«معضلة العَرَبة»، حيث تجب التضحية بشخص لإنقاذ كثيرين (وهو المأمول). فيسأله إيفان: هل ستفعل ذلك؟ جاءت إجابة أليوشا «لا» واضحة. فلا شيء يمكنه تبرير تعذيب طفل في رأيه، وهذا كل ما يمكن أن يُقال. ولا قيمة لفوائد تُغيِّرُ من هذا؛ فبعض الأمور لا يمكن معايرتها أو المساومة عليها[13].

في باريس أربعينيات القرن العشرين، الكاتب الذي اقتدى بموقف أليوشا كان ألبير كامو. في مقالته «لا ضحايا ولا جلادين» Ni Victimes, ni bourreaux، كتب يقول: «لن أكون مرة أخرى أحد أولئك الذين يتصالحون مع القتل، أيًا كان فاعلوه»[14]. فلن يؤيد- مهما يكن العائد- تبريرات رسمية [شكلية] للعنف، وبخاصة الذي تمارسه الدولة. وقد تمسك بهذا الموقف منذ ذلك الحين، رغم عدم توقفه عن التفكير فيه وتأمله. مسرحيته «العادلون» Les Justes عام 1949، التي تستلهم دوستويفسكي، تدور حول مجموعة إرهابيين روس يتناقشون حول احتمال سقوط مارّة قتلى كأضرار جانبية أثناء تنفيذهم عملية اغتيال سياسي. يوضح كامو إيمانه بخطأ ذلك[15]. وقد آمن بالفكرة نفسها حين بدأت صراعات الاستقلال في بلده، الجزائر، في نوفمبر عام 1954. المتمردون يزرعون قنابل ويقتلون أبرياء، والسلطات الفرنسية تمارس عمليات تعذيب وتنفِّذ إعدامات. وهو ما لا يمكن تبريره في نظر كامو. سيرتكب الناس دومًا أعمال عنف، ولكن الفلاسفة ومسؤولي الدولة عليهم واجب عدم تقديم الأعذار التي تُبرِّر تلك الأعمال. جعله رأيُه مثيرًا للجدل. في حديثه بمناسبة تسلُّمه جائزة نوبل في الآداب عام 1957، طُلب منه تفسير عدم تأييده المتمردين، فقال: «الناس يزرعون الآن القنابل في عربات الترام في الجزائر. وأمي قد تكون في إحدى هذه العربات. وعلى افتراض أن هذا هو العدل، فسأختار أمي»[16]. لا يوجد عند كامو مبرِّر موضوعي لأفعال أيٍّ من الطرفين، وحينئذٍ يكون الوفاء والولاء هو مصدر الإرشاد الوحيد الممكن.

وأما سارتر فروَّض نفسَه على رؤية الأشياء بطريقة مختلفة، وهو ما فعله في النهاية على الأقل. قبل الحرب بدا سارتر مثل أليوشا نفسه، أو كامو. ميرلوبونتي، سأل سارتر عما سيفعله إذا كان عليه الاختيار بين حدثين، أولهما سيترتب عليه قتل 300 شخص، والثاني قتل 3000 شخص. ما الفرق من الناحية الفلسفية؟ ردَّ سارتر بأنه يوجد فرق من الناحية الرياضية بالطبع، ولكنه لا يوجد من الناحية الفلسفية، لأن كل فرد هو كَوْنٌ لانهائي، ولا يمكن مقارنة لانهاية بلانهاية أخرى. ففي كلتا الحالتين، كارثة فقدان الحياة غير قابلة للحساب بالمعنى الحرفي. وقتئذٍ، خلص ميرلوبونتي إلى أن سارتر كان يتحدث بوصفه فيلسوفًا محضًا، بدلاً من تبنّيه «منظور رؤساء الحكومات»[17].

فيما بعد، انصرف سارتر وبوفوار كلاهما عن هذا الرأي، وقرَّرا أن المرء يستطيع، بل يجب عليه، معايَرة الحيوات بطريقة عادلة وموازنتها، وأن موقف أليوشا لم يكن سوى تملُّص من هذا الواجب. فتوصّلا إلى الشعور بأن رفض القيام بعملية حسابية- رضيع واحد مقابل ملايين الأطفال في المستقبل- ليس سوى أنانية أو حساسية زائدة. وإذا بدا

الأمر حجةً عتيقة لا يقدمها سوى الحالمين الشيوعيين المتوحشين، فلعلنا نُذكِّر أنفسَنا بأن البلاد المتحضِّرة سعت إلى تبرير التعذيب والسجون والقتل والمراقبة التطفلية في زمننا الحالي، بالطريقة نفسها، مستشهدةً بتهديدات مستقبلية مبهمة لعدد مبهم من الناس.

سارتر وبوفوار، (وحتى وقتئذٍ) ميرلوبونتي، شعروا بأنهم أحزم وأخلص من كامو، لأنهم رأوا ضرورة وجود أيادٍ قذرة، وهي العبارة المفضّلة مرة أخرى. والحاصل أن الأيدي ملوّثة بدماء أناس آخرين بعيدين بقدر مريح. ولكن سارتر أكّد أيضًا أنه سيضحي بنفسه إذا لزم الأمر. في مؤتمر الكُتَّاب في البندقية عام 1956، سأله الشاعر الإنجليزي ستيفن سبندر عن ما يتوقعه إذا تعرَّض، على سبيل الخطأ، للاضطهاد والسجن من قبل نظام حكم شيوعي. فهل سيتوقع من أصدقائه التضامن في حملة لإطلاق سراحه، ولو أضرّت هذه الحملة بمصداقية الشيوعية وهدَّدت مستقبلها؟ أم سيتقبل مصيره من أجل الصالح الأكبر؟ تَفكَّر سارتر للحظة، ثم قال إنه سيرفض الحملة. لم تَرُق الإجابة سبندر، فقال: «يبدو لي أن السبب الجيد الوحيد دائمًا هو سبب شخص واحد سُجِن ظلمًا». فردّ عليه سارتر حجّتَه قائلاً إن هذا أساس الدراما؛ وأما في العالم الحديث فلم يعد «الظلم الواقع على شخص واحد» هو القضية[18]. استغرق الأمر من سارتر بعض الوقت كي يثني نفسَه عن الشعور بوخز الضمير تجاه فكرته الصادمة، وتَأَتَّى له ذلك بحلول منتصف خمسينيات القرن العشرين.

* * *

يشبه السيناريو الخيالي الذي ناقشه سارتر وسبندر حبكةَ رواية «ظلام في الظهيرة» Darkness at Noon التي ألفها آرثر كوستلر، الشيوعي السابق المتحول ضد الشيوعية. فالرواية المنشورة بالإنجليزية في عام 1940، ثم بالفرنسية في عام 1946 تحت عنوان «الصفر واللانهاية» Le zero et l'infini، استندت إلى حالة نيكولاي بوخارين Nikolai Bukharin، الذي حُوكِمَ وأُعدم أثناء التطهير السوفيتي في عام 1938. رسم كوستلر حبكته الخيالية عن رجل أخلص للحزب فوقَّع على اعتراف كاذب أودَى به طواعيةً إلى حتفه من أجل مصلحة الدولة. وهي معالجة شديدة السذاجة لو اعتبرناها تفسيرًا لحالة بوخارين الحقيقية، الذي جاء اعترافه تحت الإكراه. ولكن كوستلر أعطى المثقفين قصة يتجادلون حولها: إلى أي مدى قد يذهب شخص في دفاعه عن الشيوعية؟ أثار كوستلر أسئلة مماثلة في مقاله «اليوجي والمفوّض» The Yogi and the Commissar، الذي يقابِلُ فيه بين أسلوب «المفوّض» المستعد لعمل أي شيء من أجل هدف مثالي بعيد، وأسلوب «اليوجي» المتشبث بالحقائق الراهنة[19].

ميرلوبونتي، في فَوْرة مرحلته الأولى بوصفه مفوّضًا، ردَّ على مقالة كوستلر بهجوم من جزأين، في مجلة «الأزمنة الحديثة»، بعنوان «اليوجي والبروليتاري» The Yogi and Proletarian. استعمل فيه بشكل رئيسي أداة بلاغية تُعْرَف أحيانًا بـ«الماذاعنِّية»[20] "what-aboutery": إذا كان القصد السوفيتي معيبًا، فماذا عن الإساءات والانتهاكات العديدة في الغرب؟ ماذا عن الجشع الرأسمالي والقمع الاستعماري والفقر والعنصرية؟ ماذا عن العنف المنتشر في الغرب، الذي يُقَنَّعُ بأحسن الأقنعة، ليس إلا، أكثر من مثيله الشيوعي؟[21].

تجاهلَ كوستلر ردَّ ميرلوبونتي، ولكن صديقه كامو اشتعل غضبًا. وطبقًا لبوفوار، اقتحم كامو، ذات مساء، مندفعًا كالعاصفة، حفلة في منزل بوريس فيان، يسبّ ميرلوبونتي، ثم خرج كما دخل. جرى سارتر وراءه. وانتهى الموقف بتبادل الاتهامات والاحتدام غضبًا، بل تشاجر سارتر وكامو عليه لفترة، رغم تصالحهما في هذه المناسبة[22].

كان سارتر وبوفوار وكامو وكوستلر سابقًا أصدقاء ودودين، يتناقشون في الموضوعات السياسية بروح معنوية مرتفعة في أمسيات تناول الشراب البهيجة. وأثناء ليلة من لياليهم الجامحة، في ملهى لاجئ روسي، حوالي عام 1946، أُثيرت مسألة الصداقة والالتزام السياسي. هل بمستطاعك أن تكون صديقًا لشخص إذا اختلفت معه سياسيًا؟ قال كامو تستطيع. وقال كوستلر لا: «مستحيل! مستحيل!». وبتأثير الفودكا الوجداني، اتخذت بوفوار جانب كامو: «ممكن؛ ونحن الدليل على ذلك في هذه اللحظة؛ فنحن سعداء بالتواجد معًا رغم كل خلافاتنا»[23]. الأصدقاء الفرحون بطريقة التفكير الحميمة هذه، أسرفوا في الشراب مسرورين حتى مطلع الفجر، رغم أن سارتر كان عليه تجهيز محاضرة لليوم التالي، موضوعها الرئيسي- من بين كل الموضوعات- «مسؤولية الكاتب» The Writer's Responsibility. واعتقد جميعهم أن الحديث ما كان سوى مَرِحٍ جذل. وعند الفجر، ترك بعضهم بعضًا بحالة معنوية مرتفعة. وتمكّن سارتر بطريقة ما من إلقاء محاضرة مكتوبة من دون أن ينام تقريبًا.

وأثناء جلسة شراب صاخبة، في وقت متأخر من ليلة أخرى عام 1947، أُثير سؤال الصداقة ثانيةً، وكان مزاج الأصدقاء أقل جذلاً ومرحًا هذه المرة. حسم كوستلر موقفه بأنْ قذف كأسًا على رأس سارتر مباشرة؛ ولا سيما أنه استولت عليه فكرة- من المحتمل صحتها- أن سارتر كان يعابث زوجته مامين. (ومعروف عن كوستلر أنه مُغْوٍ عديم الضمير، بل أقل ما يقال عنه إنه عدواني). وأثناء ترنُّحهم جميعًا وهم خارجون،

حاول كامو تهدئة كوستلر فربّت على كتفه، فأزاح كوستلر يده ضاربًا إياه، فأخذ كامو بثأره ودفعه دفعًا قويًا. فضّ سارتر وبوفوار اشتباكهما، وسحبا كامو إلى سيارته تاركين كوستلر وصامين في الشارع. وطوال الطريق إلى المنزل، أخذ كامو يبكي ويميل بجذعه على عجلة القيادة ويندب قائلاً: «صديقي! ويضربني!»[24].

سارتر وبوفوار توافقا في النهاية مع كوستلر حول شيء واحد: من غير الممكن أن نكون أصدقاء مع شخص يتبنّى وجهات نظر سياسية معارضة. وتساءل سارتر: «حين تكون آراء الناس مختلفة تمامًا، كيف يمكنهم الذهاب معًا لمشاهدة فيلم؟»[25]. ذَكَرَ كوستلر، في عام 1950، لستيفن سبندر أنه قابل سارتر وبوفوار مصادفةً، بعد انقطاع طويل، واقترح عليهما تناول الغداء. فاستجابا بصمت متحرِّج، ثم قالت بوفوار (طبقًا لرواية ثانية من سبندر): «كوستلر، أنت تعرف أننا مختلفون. لم يعد يوجد أي هدف في اجتماعنا». ثم عقدت ساعديها على هيئة حرف إكس x كبير، وقالت: «نحن متصالبان هكذا في كل شيء»[26].

كوستلر هو الذي احتجّ هذه المرة قائلاً: «نعم، ولكن يمكننا بكل تأكيد أن نظل أصدقاء فقط»[27].

فردَّت عليه بوفوار بطريقة فينومينولوجية: «بوصفك فيلسوفًا، لا بد أنك تدرك أن كل واحد مِنَّا حين ينظر إلى **قِطْعَة سُكَّر** سيرى شيئًا مختلفًا تمامًا. **قِطَعُ سُكَّرنا** مختلفة الآن، بحيث لم يعد يجمعنا شيء»[28].

ألا وإنها لصورة مُحْزِنة: قِطَع السُّكَّر على مائدة، والفلاسفة ينظرون إليها من جوانب مختلفة. ويقدِّم السُّكَّر نفسَه لكل منهم بطريقة مختلفة. فالضوء يسقط عليه من جانب، ويغيب عن جانبه الآخر. يبدو لأحدهم شفافًا ذا بريق؛ ويبدو لآخر رماديًا معتمًا. يعني لأحدهم إضافة لذيذة إلى القهوة؛ ويعني لآخر شرورًا تاريخية تتعلق بالعبودية في تجارة السُّكَّر. والنتيجة؟ لا توجد قضية يمكن الحديث عنها. ألا وإنه لتشويه غريب للفكرة الفينومينولوجية الرئيسية. التصالب كحرف الإكس، في أهداف سياسية متضادة، يُحْدِثُ أيضًا تحريفًا سيئًا في صورة «التقاطع» [التشابك] التوفيقية بين كل شيء التي قدَّمها ميرلوبونتي. الفوضى المنعقدة كلها تنتهي إلى صمت، يُذكِّرنا، بدوره، بالصمت الذي هبط على ماركوزه وهيدجر في الوقت نفسه تقريبًا، عندما خلص ماركوزه إلى عدم إمكان الحوار بينهما نظرًا إلى هَوْل اختلافهما.

النقاش حول الصداقة هو في حقيقة أمره نوع مختلف من النقاش حول التضحيات التي قد تكون جديرة بتقديمها للشيوعية. ففي كلتا الحالتين، عليك وَزْنُ قيم مجردة

مقابل الشخصي والفردي والمباشِر. وعليك أن تقرر ما الأهم: شخص أمامك الآن، أم تأثيرات اختيارك في عدد من السكان مُجَهَّلين في المستقبل. كل مفكرٍ من مفكرينا حلَّ هذا اللغز بطريقة مختلفة؛ بل توصَّل الشخص نفسه، أحيانًا، إلى نتائج مختلفة باختلاف الأوقات.

* * *

سارتر هو الأقل اتساقًا منهم جميعًا، سواء في المسألة السوفييتية أو في مسألة الصداقة، إذ توقَّع من أصدقائه، أحيانًا، أن يُخلِصوا له رغم اختلافاتهم السياسية. ففي أكتوبر عام 1947، توقّع الإخلاص من زميل المدرسة القديم ريمون آرون، ولم يحدث، فاشتعل غضبًا وقطع الاتصال به تمامًا.

كانت تلك السنة صعبة على فرنسا، ولعلها السبب أيضًا في احتدام عِراك كوستلر. البلد حكمتها حكومة ائتلافية وسطية، فتعرّضت للهجوم من اليسار الشيوعي ومن التجمع الشعبي الفرنسي Rassemblement du people français اليميني بقيادة رئيس القوات الفرنسية في المنفى وقت الحرب، الجنرال شارل ديجول. أدرك سارتر أن الحزب الديجولي صار فاشيَّ الأسلوب تقريبًا، يهتم بالحشود الجماهيرية ويتحمس لعبادة شخصية القائد. أما آرون الذي كان مع القوات الفرنسية الحرة، في لندن، ويعرف ديجول عن قرب، فكان أكثر تعاطفًا مع نَهْجه، وانتقل إلى يمين سارتر.

وشهد الخريف تنامي أزمة، لأن مسيرات الديجوليين وإضرابات الحزب الشيوعي ومظاهراته (المدعومة بقوة من الاتحاد السوفييتي) هدَّدَت كلتاهما استقرار الوسط. وبدأ الناس يقلقون من اندلاع حرب أهلية وشيكة أو حتى ثورة. ووجد البعض هذا الاحتمال مثيرًا. في رسالة قصيرة إلى ميرلوبونتي، قالت سونيا براونيل إنها انتهت لتوِّها من تناول الغداء مع بعض الكتّاب الفرنسيين في لندن، ولم يكفّوا للحظة عن الثرثرة بشأن المعارك التي اعتزموا إشعالها في شوارع باريس، وعن أفضل طريقة لصُنْع قنابل المولوتوف[29].

في ذروة هذه الأزمة، ترأس آرون نقاشًا إذاعيًا، يَتساجل فيه سارتر بوصفه ممثل اليسار مع عصابة الديجوليين الذين حملوا عليه بشراسة على الهواء. احتفظ آرون بموقف محايد، واغتاظ سارتر منه لتركهم يَحمِلون عليه دون محاولة منه لدعم صديقه القديم. زعم آرون، وهو يعود بذاكرته إلى هذه الحادثة، أنه لم يستشعر حقًا له في الانحياز إلى أحد الطرفين، لأنه كان يدير النقاش. وساور سارتر ظنٌّ بأن السبب الحقيقي هو تعاطف آرون مع الديجولية؛ ولسنوات لم يتكلم الرجلان معًا[30].

ربما لم يدرك آرون حجم التهديد الذي استشعره سارتر شخصيًا خلال هذه الفترة. لقد تلقى رسائل تهديد ووعيد، احتوت إحداها على صورة له ملطخًا بالبراز. وذات ليلة، سمع أن مجموعة من ضباط الجيش تجوب الضفة اليسرى بحثًا عنه؛ لجأ إلى الأصدقاء ولم يعد إلى عنوانه المعروف فوق بار نابليون لأيام عديدة. ولم تكن هذه آخر مرة تُعرِّضُه فيها آراؤه السياسية العلنية للخطر[31].

وللحقيقة، عَارَضَ سارتر، في هذه الفترة، الديجوليين وواصل انتقاده للاتحاد السوفيتي على السواء؛ فجلب على نفسه غضب كلا الجانبين. كان الشيوعيون الفرنسيون قد رفضوا، منذ مدة طويلة، الوجودية بوصفها فلسفة، لإصرارها على الحرية الشخصية. لخّص السوسيولوجي الماركسي هنري لوفيفر Henri Lefebvre، في كُتيب صدر عام 1946، الوجوديةَ فقال إنها «خليط مترهّل كئيب» يؤدي إلى الكثير جدًّا من «التفتح الذهني» الخَطِر. يقول سارتر إن الناس أحرار، ولكن لوفيفر طلب أن يعرف «ما الذي يمثله رجل عليه الاختيار كل صباح بين الفاشية ومكافحة الفاشية؟»، كيف يمكن لشخص كهذا أن يُعَدَّ أفضل من شخص «قد اختار، مرة واحدة وإلى الأبد، مكافحة الفاشية، أو لم يضطر حتى إلى الاختيار؟»[32]. تبدو نقطة لوفيفر معقولة ريثما تُفَكِّرُ في ما تعنيه ضمنًا. يطلب الحزب نوعًا من الالتزام، وهذا يعني عدم التفكير مرة أخرى، ولم يكن سارتر ليؤيد هذا، حتى وقتئذٍ. ولكنه ألزم نفسه، في وقت لاحق، بروابط سعيًا منه إلى حل التعارض بين تأييده سياسة ثورية وبين مبادئه الوجودية الأساسية المضادة.

حاول سارتر في فبراير عام 1948 حل اللغز بالانضمام إلى حزب منشق هو حزب التجمع الديمقراطي الثوري Rassemblement démocratique revolutionnaire الساعي إلى اشتراكية غير منحازة. ولم يحقق الحزب الكثير سوى جَعْل الأمور أعقد، فاستقال منه بعد عام ونصف.

في تلك الأثناء، وعلى وجه التحديد في شهر أبريل عام 1948، جلب سارتر على نفسه مشكلة أكبر بمسرحيته الجديدة المسمَّاة «الأيدي القذرة» Dirty Hands. تعرض المسرحية أعضاء الحزب في إليريا Illyria– بلد صغير صُوِّر على نحو خيالي يثير ذكريات هنغاريا [المجر] ما بعد الحرب– وهم يقدمون تسويات أخلاقية مع مُثلهم العليا، محاولين التصالح مع آمال ووعود أثناء انتظارهم وقوع استيلاء على النمط السوفيتي[33]. المسرحية لم تعجب الشيوعيين. وأطلق المفوّض [الكوميسار] الثقافي السوفيتي ألكسندر فادييف Alexander Fadayev على سارتر وصفًا هو: «ضَبْع

يكتب بقلم حبر»[34]، فخسر سارتر التأييد في كل بلاد الكتلة السوفييتية. استمع الكاتب التشيكي إيفان كليما Ivan Klíma، وهو طالب جامعي وقتئذٍ، إلى معلميه يهاجمون سارتر بسبب «انحطاطه وتحلُّله الأخلاقي»[35]؛ الأمر الذي أفقده الرغبة في قراءة سارتر.

تعرض سارتر للهجوم من جميع الجهات، وارتبك سياسيًا، وانهمك في العمل أكثر من أي وقت مضى، في محاولة منه لجَعْل كل شيء يبدو معقولاً. معظم توتره وإرهاقه نابع من وجعه الداخلي، فلم يكن قد تهيَّأ بعد لجَعْل حياته أهون ببقائه رابط الجأش هادئًا في بعض الأوقات. تعرَّضت بوفوار أيضًا للإجهاد من العمل والتوتر السياسي وأزمة شخصية: كانت تحاول حَسْمَ كيف تدير علاقتها من على مسافة بعيدة مع نيلسون ألجرين، الذي لم يكن سعيدًا بكونه في المرتبة الثانية بعد سارتر، وطلب منها الانتقال إلى أمريكا[36]. حاولت هي وسارتر، كلاهما، دَرْءَ إنهاكهما بتعاطي الحبوب. فأمسى سارتر مدمنًا- أكثر من أي وقت مضى- لحبوبه المخدرة المفضّلة الكوريدرين Corydrane التي تجمع بين الأمفيتامين amphetamine وتسكين الألم. وأما بوفوار فكانت تتعاطى أورثدرين orthedrine لمقاومة نوبات القلق. ولكن الحبوب لم تجعلهما سوى أسوأ. ولمّا حلَّ وقت سفرهما، هي وسارتر، لقضاء عطلة إسكندنافية في صيف عام 1948، بدأت بوفوار تعاني من الهلاوس، فكانت ترى طيورًا تنقضّ عليها وأياديَ تسحبها من شعرها إلى أعلى. هدوء الغابات الشمالية ساعدها أكثر من الحبوب. رأت هي وسارتر هناك أشياء رائعة: «غابات صغيرة، أرض أرجوانية اللون مزروعة بشجيرات حمراء كالمرجان وصفراء كالذهب»[37]. عادت إلى بوفوار متعتها بالحياة تدريجيًا. أما سارتر فظل نَفْسًا معذّبة لبضع سنوات تالية.

* * *

في يوم 29 أغسطس عام 1949، وبعد سنوات من التجسُّس والتطوير، فَجَّرَ الاتحاد السوفييتي قنبلة ذرية. ومنذ تلك اللحظة، أمسى التهديد بالإبادة متبادلاً. ثم بعد بضعة أشهر، في الأول من شهر أكتوبر، أعلن ماو تسي تونج قيام جمهورية الصين الشعبية، وتحالفها مع الاتحاد السوفييتي، فصارت الآن قوتان عُظميان شيوعيتان تواجهان الغرب. ارتفع مستوى الخوف. وتلقى أطفال المدارس الأمريكية تدريبات على طريقة الاستجابة عند إعلان تحذير بوجود قنبلة، بالنزول أسفل مناضدهم وتغطية رؤوسهم بأياديهم. ضخّت الحكومة أموالاً في المزيد من البحوث، ثم أعلنت في يناير عام 1950 أنهم كانوا يعملون على سلاح أقوى بكثير: القنبلة الهيدروجينية.

في ذلك العام، اندلعت الحرب في شِبْه الجزيرة الكورية، ودعمت الصينُ والاتحاد السوفيتي، كلتاهما، الشمالَ الكوري ضد الولايات المتحدة في الجنوب الكوري. بدت العواقب غير محسوبة: هل سينطلق إنذار بالقنبلة؟ هل ستمتد الحرب إلى أوربا؟ هل سيحتل الروس فرنسا كما فعل الألمان من قبل؟ استحوذت الفكرة الأخيرة على عقول الفرنسيين استحواذًا ظاهرًا، وربما بدت غريبةً ما دامت الحرب ستكون على الطرف الآخر من العالم، ولكنها عكست الذكريات التي لا تزال حيّةً في الوجدان عن الاحتلال الأخير، ناهيك عن الطابع المرعب غير القابل للتوقع في الصراع الجديد[38].

سأل كامو سارتر عمّا يظن أن يُفْعَلَ به لو اجتاح الروس فرنسا. ربما لن تتاح لـ«الضبع الذي يكتب بقلم حبر» أن يضحك ضحكته الأخيرة. ردَّ سارتر السؤال على سائله: وماذا سيفعل كامو؟ فقال كامو إنه سيفعل ما فعله أثناء الاحتلال الألماني؛ يقصد أنه سينضم إلى المقاومة. فردَّ سارتر بوَرَعٍ قائلاً إنه لا يمكنه محاربة البروليتاريا. كثَّف كامو نقطته قائلاً: «يجب أن تغادر. إذا بقيت فلن يأخذوا حياتك فقط، بل شرفك أيضًا. سيأخذونك إلى معسكر وستموت. وسيقولون إنك لا تزال حيًّا، وسيستعملون اسمك للنصح بالاستسلام والخضوع والخيانة؛ وسيصدقهم الناس»[39].

على العشاء مع جاك لوران بو، وأولجا كوساكيوفيتش، وريتشارد رايت- الذي صار يقيم في باريس- ناقشت بوفوار وسارتر الموضوع مرة أخرى: «كيف المغادرة، ومتى، وإلى أين؟»[40]. قدَّم نيلسون ألجرين عرضًا مكتوبًا لمساعدتهما في الدخول إلى الولايات المتحدة، ولكنهما لم يريدا ذلك[41]. إذا اضطرا إلى مغادرة فرنسا، فينبغي أن يكون البلد محايدًا. لعلهما سيذهبان- فيما كتبت بوفوار- إلى البرازيل حيث وَجَدَ الكاتبُ النمساوي شتيفان تسفايج Stefan Zweig ملاذًا أثناء الحرب الأخيرة. ولكن تسفايج انتحر هناك لعدم احتماله المنفى. سيكون الفرار هذه المرة من الاشتراكية! كيف يمكن أن يحدث هذا؟[42].

ميرلوبونتي، كذلك، يخشى الأسوأ لفرنسا في حالة نشوب حرب، ومع ذلك لم يُرِد الهرب من الشيوعيين. ولاحظ سارتر أنه قد بدا أرعن للغاية: «يتظاهر بهذا الهوى الصبياني الذي أعرفه دائمًا فيه عندما تنقلب الأمور المهدِّدة إلى الخطر»[43]. كان ميرلوبونتي يسخر قائلاً إنه إذا جاء الغزو فسيذهب، ويشتغل عامل مصعد في نيويورك.

أزعجت الأحداث ميرلوبونتي بأكثر مما أظهر، ولم يكن الأمر مجرد خوف شخصي. فبينما أخذ الصراع الكوري يتعاظم، كان هو وسارتر يصطدمان ببعضهما البعض أثناء عطلة في بلدة سان رافاييل Saint-Raphaël على شاطئ كوت دازور. سُرَّا برؤية أحدهما الآخر، وأخذا يتناقشان طيلة اليوم، في البداية أثناء تجولهما على

طول الواجهة البحرية، ثم على أحد المقاهي، وأخيرًا على المحطة حيث انتظر سارتر قطاره. كان عليهما التوصُّل إلى موقف تحريري متماسك بخصوص كوريا في مجلة «الأزمنة الحديثة». بدا لميرلوبونتي أنهما ينبغي ألا يطلقا آراء فورية بخصوص مواقف لم يفهماها حق الفَهْم. لم يوافق سارتر. إذا كانت الحرب وشيكة، فكيف يمكنك التزام الصمت؟ وأما ميرلوبونتي فتبنّى وجهة نظر متشائمة: «لأن القوة الغاشمة ستقرر النتيجة وتحسمها؟ فلماذا التحدث إلى مَن ليس لهم آذان يسمعون بها؟»[44].

كان موضوع الخلاف الأساسي أكثر من مجرد سياسة تحريرية؛ كان عن المدى الذي يصل إليه شخص يؤمن بالشيوعية. ميرلوبونتي صدمه غزو كوريا الشمالية للجنوبية، واعتقد أنه يكشف عن جشع العالم الشيوعي كالعالم الرأسمالي سواء بسواء، فهو مثله يميل إلى استعمال الأيديولوجيا حجابًا. أزعجه أيضًا تزايد علنية المعسكرات السوفيتية. وهو ما يمثل تغييرًا كبيرًا في المنظور لدى رجل عُدَّ، حتى وقت قريب، من أشدهم جميعًا تأييدًا للشيوعية. وعلى العكس منه، غدا سارتر المتحفظ سابقًا أميل إلى جَعْل قرينة الشك في مصلحة الدول الشيوعية[45].

لم يحدث اجتياح سوفيتي لفرنسا من جرّاء الصراع الكوري، ولكن الحرب التي استمرت حتى عام 1953 غيّرت المشهد السياسي العالمي، ونشرت مزاجًا من البارانويا والقلق خلال الحرب الباردة. أثناء هذه السنوات، واصل ميرلوبونتي تطوير شكوكه، وأما سارتر فقفز من السياج. وما جعله متطرفًا حقًا حادثةٌ غريبة في فرنسا.

في إحدى الأمسيات، يوم 28 مايو عام 1952، استوقفت وحدة شرطة جوّالة زعيم الحزب الشيوعي الفرنسي حينئذٍ، جاك دُكلو Jacques Duclos، وفتشت سيارته. عثروا على مسدس وجهاز راديو وزوج حمام في سلة، فاعتقلاه، زاعمين أنه يستخدم الحمام في إرسال رسائل إلى سادته السوفييت. ردَّ دكلو بأن الحمام مذبوح، لذا غير مناسب لاستخدامه في نقل رسائل. وقد اشترى الحمامتين كي تجهز زوجته طعام وجبة العشاء. وقال البوليس إن الحمام لا يزال دافئًا ولم يتيبس بعد، وأن دكلو خنقهما على عجل. وحبسوه في زنزانة.

في اليوم التالي، شُرِّحَتْ الحمامتان، بحثًا عن ميكروفيلم مخبأ داخلهما. ثم تبع التشريح جلسةُ استماع بحضور ثلاثة خبراء في حمام البيجَن لإعطاء رأي في أعمارهما، فقدَّروا إحداها بستة وعشرين يومًا والثانية بخمسة وثلاثين يومًا؛ وبخصوص نسلهما النوعي الدقيق قال الخبراء بوضوح إنهم لم يتمكنوا من تحديده «لأن عدد أنواع حمام البيجَن المعروفة وتنوعاتها، والتهجينات النوعية العديدة الموجودة، والتي لا يزال

يُخلِّقها المُربّون الهواة، تجعل التحديد صعبًا». ولكن الخبراء استنتجوا احتمال أن حمامتي البيجَن من النوع المنزلي الشائع في كل مكان، وأوضحوا عدم وجود أي علامات على تربيته لنقل الرسائل. ورغم ذلك، مكث دكلو في السجن لمدة شهر قبل إطلاق سراحه[46]. نُظِّمت حملة ضخمة لدعمه، ونَظَمَ الشاعر الشيوعي لوي أراجون قصيدة عن «مؤامرة البيجَن»[47].

بدت هذه القضية السخيفة العبثية لسارتر تتويجًا لسنوات من مضايقة الشيوعيين واستفزازهم في فرنسا. وكما كَتَبَ لاحقًا: «بعد عشر سنوات من الاجترار والتأمل، وصلتُ إلى نقطة الانهيار». دفعته مؤامرة الحمام إلى تقديم التزام. فكتب يقول: «وهذا، بلغة الكنيسة، هو تحوُّلي»[48].

ولعله باللغة الهيدجرية **منعطف** Kehre: «منعطف» فرض على سارتر تأمُّل كل نقطة في فكره طبقًا لأولويات جديدة. وبينما قاد المنعطف هيدجر بعيدًا عن العَزْم إلى «تَرْك الشيء يكون»، قاد المنعطف سارتر إلى أن يغدو أكثر عزمًا وانخراطًا، وأكثر شعبيةً، وأقل استعدادًا للتسوية. سارتر الذي شعر فجأة بأنه يجب أن «يكتب أو يختنق»[49]، كتب بأقصى سرعة، وأنتج الجزء الأول من مقالة طويلة بعنوان «الشيوعيون والسلام»[50] Les communistes et la paix. كتبها والغضب يعتمل في جوانحه، كما ذكر لاحقًا، وعقار الكوريدرين يجري في دمه. لم يكن يتوقف عن الكتابة سوى للنوم، فأنتج صفحات من المبررات والحجج لصالح الدولة السوفيتية ونشر الناتج في مجلة «الأزمنة الحديثة» في شهر يوليو عام 1952. ثم بعد بضعة أشهر، أتبع المقالةَ بفَوْرة مُسْرِفة، مهاجمًا هذه المرة صديقه ألبير كامو.

* * *

أخذت المواجهة مع كامو تتصاعد لفترة. بل كانت حتمية تقريبًا، وبخاصة إذا وضعنا في الحسبان مدى ما آلت إليه وجهات نظرهما من اختلاف. نشر كامو، في عام 1951، مقالاً موسّعًا بعنوان «المتمرد» L'Homme révolté، وضع فيه نظرية للتمرد والنشاط السياسي مختلفة تمامًا عن النظرية المفضّلة شيوعيًا[51].

الموجودات الإنسانية، عند الماركسيين، مُقدَّرٌ عليها التقدم عبر مراحل تاريخية محددة سلفًا نحو جنة اشتراكية نهائية. والطريق طويل، ولكننا ملتزمون بقطعه والوصول، وسيكتمل الكل لو فعلنا ذلك. لم يوافق كامو على فكرتين: فهو لا يعتقد أن التاريخ يقود إلى وِجْهة واحدة حتمية؛ كلا ولا يعتقد في وجود هذا الكمال. ما دام لدينا مجتمعات بشرية، فسيكون لدينا تمردات. وفي كل مرة، تقلب ثورةٌ عِلَلَ المجتمع

وأمراضه، فتخلق وضعًا راهنًا جديدًا، ثم تنمو بعدها تجاوزات هذا الوضع وأشكال ظلمه. ويتحمل كل جيل واجبًا جديدًا يدفعه إلى التمرد على ذلك. ويمضي الحال هكذا إلى الأبد.

الأكثر من هذا أن التمرد الحقيقي، عند كامو، لا يعني وصولاً إلى رؤية غامرة لمدينة متلألئة على تلٍّ. فهذه الرؤية تعني وضع قَيْد على حالة الأمور الراهنة الحقيقية التي صار قبولها غير ممكن. مثلاً، العبد الذي يُؤمَر طوال حياته يقرِّر، فجأةً، أنه لن يتلقى أوامر بعد الآن، ويرسم خطًّا قائلاً: «حتى هنا، وليس أبعد»[52]. التمرد هو كبح للطغيان. وبينما يستمر المتمردون في مواجهة طغيان واستبداد جديد، ينشأ التوازن: حالة اعتدال يجب تجديدها وصيانتها بلا كلل.

رؤية كامو للتمرد الذي يُعدِّل نفسه بلا نهاية رؤية جاذبة؛ ولكنها عُدَّتْ عن حقٍّ هجومًا على الشيوعية السوفييتية، وعلى غير الشيوعيين المتعاطفين. وأدرك سارتر أنها موجَّهة ضده نسبيًا، فلم يغفر لكامو وَضْع يده في يد اليمين في لحظة تاريخية حسَّاسة. إذ دعا الكتيبُ بوضوح إلى مراجعة في مجلة «الأزمنة الحديثة». تردَّد سارتر في تمزيق صديقه القديم إربًا، وفوَّض زميله الشاب فرانسيس جونسون Francis Jeanson بالمهمة فمزَّقَ كامو شرَّ ممزق، متهمًا كتيب «المتمرد» بأنه اعتذار للرأسمالية[53]. دافع كامو عن نفسه في رسالة من سبع عشرة صفحة أرسلها إلى المحرِّر، قاصدًا سارتر، رغم أنه لم يُسَمِّه. واتهم جونسون بتشويه حُجَّته، وأضاف: «بدأتُ أتعبُ قليلاً من نفسي... أتلقى دروسًا عملية لا نهاية لها من نقّاد لم يفعلوا أي شيء سوى قلب كراسيهم في وجه التاريخ»[54].

دفعت هذه النبرة الساخرة سارتر إلى كتابة ردّه رغم ذلك. وتحول الرد إلى خطبة تقريع علني عصماء، متطرفة في انفعالها، حتى بمعايير سارتر نفسه المتأخرة[55]. وانتهت صداقتهما، هذا كل شيء فيما قال سارتر. والحق أن سارتر سيفتقد كامو، ولا سيما كامو القديم الذي يَذكره من أيام المقاومة وقت الحرب. وأما الآن فغدا صديقه مضادًا للثورة، وهذا ما لا يمكن التصالح معه أو تسويته. وثانيةً، لا شيء ينتصر على السياسة أو يُزايد عليها.

لم ينشر كامو ردًّا على سارتر، رغم أنه كتب مسوَّدته[56]. فلم يتبقَّ سوى الصمت مرة أخرى. ولكن ليس بالضبط، لأنه منذ حدوث هذه المعركة الشهيرة ازدهرت صناعة صغيرة من الكتب والمقالات تحلل المواجهة بينهما حتى آخر علامة ترقيم فيها. إذ صار يُنظر إليها بوصفها معركة تحدد عصرًا بأكمله وبيئة ثقافية بكل ملامحها.

بل أُضْفي عليها طابعٌ أسطوريٌّ، غالبًا، بوصفها دراما، يصادف فيها سارتر- «الصبيُّ الحالم» الذي يطارد خيالاً جامحًا مستحيلاً- قصاصَه العادل في صورة بطل أخلاقي واضح الرؤية يتصادف أنه أهدأ وأحكم وأفضل مظهرًا: كامو.

صنعت المعركة بينهما قصة جيدة، ولكني أعتقد أن هناك طرقًا أحذق للتفكير فيها، وهي تساعد على ذلك إذا بذلنا مجهودًا لفَهْم حافز سارتر، وتساءلنا عن السبب في مجيء ردِّه بهذه العصبية. خضع سارتر- المضغوط بسبب السياسة لسنوات، والساخر بوصفه برجوازيًا منحلاً- لتجربة تحوُّل جعلته يرى العالم بأكمله في ضوء جديد. لقد ارتأى أن من واجبه التخلي عن مشاعره الشخصية نحو كامو. العاطفة الفردية ميوعة ذاتية، ويجب تجاوزها والتعالي عليها. فاعتقد سارتر، شأن هيدجر في مرحلة كتابه «الكينونة والزمان»، أن الشيء المهم لا بد من العَزْم عليه والتمسّك به مهما كان الثمن: إدراك ما يجب عمله، وتحقيقه. في الحرب الجزائرية، اختار كامو أمه على العدالة، أما سارتر فقرر أنه ليس من الصواب أن يختار صديقه إذا كان صديقه يخون الطبقة العاملة. واتخذت بوفوار، رغم افتتانها بكامو في الماضي، الخط نفسه: كتيب «المتمرد» كان هدية متعمّدة لخصومهم في لحظة تاريخية حرجة، ولا يمكن السماح له بأن يمر هكذا[57].

وأزعجت المعركةُ كامو، إذ وقعت في فترة صعبة عليه. فحياته الشخصية أوشكت أن تسوء، بالإضافة إلى صعوبات الزواج، وقَفلَة الكاتب[58] writer's block، ورُعْب الحرب في وطنه الجزائر. في عام 1956، وجدت أزمتُه تعبيرًا عنها في رواية قصيرة بعنوان «السقوط» La Chute، بطلها «قاضٍ نادمٌ»: قاضي محكمة سابق قرر الجلوس للحُكْم على نفسه. فأخذ القاضي، في حانة أمستردام، وعلى مدى عدة أمسيات، يحكي سيرة حياته لراوٍ لم يكشف عن اسمه، ويبلغ الحكي ذروته بقصة مروِّعة. فذات ليلة في باريس، رأى امرأة ترمي نفسَها من على جسر، ولكنه توانى عن القفز وإنقاذها. لم يستطع أن يغفر لنفسه. يعترف القاضي بخطاياه، ولكنه يبدو- من ناحية أخرى- شاعرًا بأن اعترافه يعطيه سلطة أخلاقية للإشارة إلى خطايا الآخرين. وكما يخبر مستمِعَه، وضمنًا يخبرنا نحن قرّاءه: «كلما اتّهمتُ نفسي يكون لي الحق في الحُكْم عليك»[59]. ثمة قَدْرٌ من كامو في هذا الرأي.

لم يندم سارتر وبوفوار، كلاهما، كبطل رواية «السقوط»[60]؛ ولكنهما كانا على وعي بأن عيونًا صارمة ستنظر إليهما من المستقبل. كتب سارتر في عام 1952 يقول: «لقد شعرنا بأن رجالاً محجوبين يَخْلفوننا، سيحكمون علينا»، وأضاف قائلاً: «عصرنا سيكون موضوعًا لتلك العيون المستقبلية التي تطاردنا نظرتُها»[61]. وكتبت بوفوار

في مجلد مذكِّراتها الأخير تقول إنها استشعرت مرةَ التفوقَ على كتّاب سابقين لأنها عرفت التاريخ أكثر مما عرفوه بالضرورة. ثم أشرقت الحقيقةُ جليةً في وعيها: جيلها أيضًا سيُحكم عليه ذات يوم بمعايير المستقبل[62]. لقد رأت أن معاصريها سيعانون مما أسماه لاحقًا المؤرِّخ إي بي طومسون E. P. Thompson: «عُلوّ أجيال المستقبل الهائل»[63].

ومع ذلك، لا يزال سارتر يؤمن بأن المرء يجب أن يطلق الطلقات كما يراها في وقته. فإذا اعتصمتَ بسياج لمجرد خوفك من ارتكاب خطأ، فأنت يقينًا ترتكب خطأ. وكما قال كيركجارد:

> من الصحيح تمامًا، كما يقول الفلاسفة، أن الحياة يجب فَهمها بالرجوع إلى الوراء. لكنهم ينسون الافتراض الآخر، ألا وهو ضرورة عَيْشها بالتطلع إلى الأمام. وإذا فكر المرء في هذا الافتراض، فسيتضح أكثر فأكثر أن الحياة لا يمكن فَهْمها حق الفَهْم في وقت مناسب، لعدم وجود لحظة معينة يمكنني أن أجد عندها مكان الراحة الضروري الذي أفهمها منه[64].

لا توجد نقطة سكون وتأمُّل. والاتجاه الصحيح عند سارتر، في السياسة وفي كل شيء آخر، هو السير إلى الأمام دائمًا، حتى لو أدى بك إلى منعطف، وحتى لو سرتَ بسرعة أكبر من أن تسيطر عليها تمامًا.

* * *

أزعج سارتر صديقًا قديمًا آخر بتصرفاته في مجلة «الأزمنة الحديثة» عام 1952، إذ نشر مقالته الأولى «الشيوعيون والسلام» دون عرضها على شريكه في التحرير ميرلوبونتي. ويخرق تصرُّفُه هذا الأعرافَ المَرْعية، وهو يعلم أنه سيثير مشكلة. ولكنه يعلم أيضًا أن ميرلوبونتي قد يعترض على المقال أو يقترح تخفيف نبرته، ووَلَعُ سارتر وفَوْرته لا يحتملان تأخيرًا كهذا[65].

وقتئذٍ، بدأ ميرلوبونتي يكون أقرب إلى موقف كامو، وإن باختلاف رئيسي تَمثل في إيمانه الكامل بيوتوبيا اشتراكية. لم يشاركه كامو في هذا «الحلم»، ولكن ميرلوبونتي يعرف معنى أن تكون مؤمنًا. وهو ما جعله ناقدًا ثاقب النظرة بعد تخلّيه عن هذا الإيمان، بل جعله غير قادر بَعْدُ على إنقاذ علاقته بسارتر.

زاد التوتر بين الرجلين خلال عام 1952، وحتى أوائل عام 1953. وفي يوم 15 يناير من ذلك العام، حضر سارتر إلى الكوليج دو فرانس ليستمع إلى محاضرة ميرلوبونتي

الافتتاحية بمناسبة وظيفته الجديدة فيها. استغل ميرلوبونتي المحاضرة، من بين أشياء أخرى، لتذكير الفلاسفة بالبقاء يقظين نحو الشؤون العامة والانتباه إلى أشكال الغموض والالتباس[66]. بعد المحاضرة، لم يقدِّم سارتر عبارات التهنئة الوديّة التقليدية. وطبقًا لميرلوبونتي، قال سارتر «بنغمة فاترة جليدية» إن المحاضرة كانت «ظريفة»، وأضاف مشيرًا إلى الكوليج وهيئتها المؤسّسية: «أرجو أن تقلب نظامها، ولو قليلاً»[67]. سارتر نفسه رفض كل المراتب الشرفية المماثلة التي عُرِضَتْ عليه، وسيستمر على إعراضه، إلى درجة رفضه بعد عقد لاحق جائزة نوبل. استشعر سارتر دائمًا أن ميرلوبونتي مستعد تمام الاستعداد لأنْ يكون منتميًا داجنًا [داخل المؤسسة].

قَبِلَ ميرلوبونتي وظيفةَ الكوليج دو فرانس دون تبكيت، وآلمه موقف سارتر. ترك الموقف يمر، ولكن في ذلك الصيف [من عام 1953] انفجر خلافهما في رسائل تبادلاها أثناء قضاء سارتر عطلته في روما القائظة. بعدها أدرك سارتر أن الحرارة ربما لعبت برأسه[68]. وكعادته، أيضًا، كان يعمل بجدية كبيرة متهوِّسًا بمستقبل البشرية.

بدأ سارتر بالكتابة مخبرًا ميرلوبونتي بأن الشخص الذي لم يعد «منشغلاً» سياسيًا لا يترقب انتقاد أولئك المنشغلين[69]. فردَّ ميرلوبونتي قائلاً إنه على حق. وكان قد قرر ألا يستجيب للأحداث استجابات متسرعة أثناء حدوثها. وخلص، بعد الأزمة الكورية، إلى ضرورة وجود زاوية نظر أطول زمنًا لفَهْم التاريخ. لم يعد راغبًا في «الانخراط في كل حدث، كما لو أن الأمر اختبار أخلاقي»؛ وهو نزوع وصفه بأنه «إيمان فاسد» [خداع للنفس][70]. وإنه لاستفزاز أن يقول لسارتر من بين كل الناس هذا الكلام. اشتكى ميرلوبونتي أيضًا من معاملة سارتر الفاترة له بعد المحاضرة، الحادثة التي لا تزال تُوجِع قلبه.

ردَّ سارتر في يوم 29 يوليو قائلاً: «بالله عليك، لا تفسِّر نبرات صوتي أو ملامح وجهي بطريقة غير سليمة وعاطفية تمامًا، كما يحلو لك أن تفعل»[71]. فعن نبرته، يقول سارتر على نحو مؤثر ومعقول: «إذا بدوتُ فاترًا باردًا، فلأن عندي دائمًا نوع من الإحجام الخجول عن تهنئة الناس. فلا أعرف كيف أسدي التهاني، وأنا واعٍ بهذا تمامًا. من المؤكد أنها سمة شخصية، وأعترف لك بها»[72].

ومن المفروض أن يُسكِّن هذا الكلامُ ثائرةَ ميرلوبونتي، غير أنه لا تزال توجد نبرة هجومية في رسائل سارتر له، فجذور خلافهما عميقة. وكعادة ميرلوبونتي، قابل الأمور بابتسام بعد عودة سارتر، الأمر الذي أزعجه كما لم ينزعج من قبل[73]. وكما اعترف سارتر نفسه، كان يميل إلى مناقشة أي مسألة حتى النهاية، فإما أن يُقنع مُناقِشَه

أو يقنعه المُناقِش. وأما ميرلوبونتي فـ«وجد سَنَدَه في تعدد المنظورات، رائيًا فيها مظاهر الوجود المختلفة»[74]. وكم يغيظ هذا!

والحق أن المشاحنة بينهما أزعجت ميرلوبونتي غاية الإزعاج. تَذْكُرُ ابنته ماريان سماع والديها يتناقشان مع سارتر لساعات[75]. وكان عليه أيضًا أن يقرر ما يجب عمله بشأن مجلة «الأزمنة الحديثة». فلوقت طويل، قام بالكثير من الأعمال فيها: كتابة الافتتاحيات غير الموقَّعة، والتأكد من أن كل مقالة تظهر في وقتها المناسب. ومع أن سارتر هو المسؤول الصوري، فلا يمكن لأحد العمل في «الأزمنة الحديثة» دون أن تكون له علاقة بنجمها. وكما يتذكر سارتر، بدأ ميرلوبونتي يحضر اجتماعات التحرير متأخرًا على غير عادته، ويُتمتم جانبًا بدلاً من المشاركة الواضحة الصريحة في النقاش. فيطلب منه سارتر بنبرة متحدية قول ما يفكر فيه؛ ويُؤْثِرُ ميرلوبونتي ألا يقول شيئًا[76].

بحلول نهاية عام 1953، كانت «الأزمنة الحديثة» على أُهْبَة الانفجار، وقد اندلعت الشرارة. تَوَاجَها بشأن مقالة مؤيدة للسوفييت بقوة، إذ كتب ميرلوبونتي ملاحظة تحريرية في التمهيد لها، مفادها أن الآراء الواردة فيها لا تعبر عن مجلة «الأزمنة الحديثة». ولكن سارتر الذي طالع النص قبل نشره، حذف الملاحظة دون إخبار ميرلوبونتي.

عندما عرف ميرلوبونتي ذلك، أجريا مكالمة تليفونية طويلة ومتوترة. استدعاها سارتر لاحقًا؛ وتتذكر ماريان ميرلوبونتي أنها سمعتها مصادفةً أيضًا. وبعد ساعتين على الهاتف، أغلق والدها الخط، والتفت إلى والدتها، وقال: «خيرًا فَعَلَ، هذه هي النهاية»[77]. ربما كان يعني أنه أنهى مشاركته في «الأزمنة الحديثة»، ولكن العبارة تشير بالقدر نفسه إلى نهاية الصداقة. بعدها تحدّثا من وقت لآخر، وميرلوبونتي يقول بلطف: «سأتصل بك». ولكنه لا يتصل أبدًا فيما يقول سارتر[78].

تزامنت الأزمة بينهما مع صدمة أكبر في حياة ميرلوبونتي، إذ تُوفّيت والدته في شهر ديسمبر عام 1953. كان ميرلوبونتي قد نشأ يتيم الأب، والتزم بالدفاع عن أمه ضد القيل والقال، حتى أصبح قريبًا منها قُرْبًا غير عادي. وكما يعترف سارتر لاحقًا، كانت والدة ميرلوبونتي مصدر طفولته السعيدة التي أحدثت هذا الفرق في حياة ميرلوبونتي؛ وتعني وفاتها فقدان صلته بذلك العصر الذهبي. بعد وفاتها بوقت قصير- فيما يذكر سارتر- قابل ميرلوبونتي بوفوار وقال لها- «بلامبالاة، وبمرحه الحزين ذاك، الذي يُقنِّعُ به أصفى لحظاته»-: «ولكني أكثر من نصف ميت»[79]. كانت القطيعة مع سارتر أقل أهمية من هذا الشكل، ولكنها جاءت في وقت سيِّئ، فسلبته الروتينَ وإحساسَ المهمة اللذين جلبهما إلى حياته عملُه في «الأزمنة الحديثة».

ولعل سارتر انزعج أيضًا من هذه القطيعة بأكثر مما أظهر. بالغ في ردِّ فعله، فادَّعى أن تاريخ ميرلوبونتي بأكمله في «الأزمنة الحديثة» خيانة. إذ اعتقد أن شريكه في التحرير تعمّد إبقاء صورته في منزلة أقل بعدم وضع اسمه على الافتتاحيات كي يُجنِّب نفسَه الالتزام بأي منظور محدد. فبقدر ما كان ميرلوبونتي مسؤولاً مثله، إلا أنه بقي «شفافًا طليقًا كالهواء»، وهو ما تذمّر منه سارتر[80]. إذا لم يعجبه شيء فبمقدوره الابتعاد عنه؛ ويحلّ الصراعات، عمومًا، بالبحث عن «تعايش توافقي» بدلاً من ممارسة السلطة بطريقة مباشرة. وتبدو هذه شكاوى غريبة، ولكن من العادي سماعها عن ميرلوبونتي الذي كان ودودًا جدًا ومراوغًا بغيضًا.

في عام 1955، عرض ميرلوبونتي بالتفصيل رفضه النهائي للأيديولوجية الشيوعية في كتاب أسماه «مغامرات الديالكتيك» Les aventures de la dialectique. وهو كتاب يجمع بين انتقاداته لجورج لوكاش Georg Lukács ومنظِّرين ماركسيين آخرين، مع فصل طويل بعنوان «سارتر والبُلْشفية المتطرفة» Sartre et l'ultrabolchévisme، تناول فيه كتاباتِ سارتر السياسية المتأخرة مفنِّدًا تناقضاتها وعدم ملاءمتها العملية[81]. خاضت بوفوار في الموضوع بمقالة تهاجم ميرلوبونتي، قائلةً إنه أساء فَهْم جوانب فكر سارتر[82]. فها هو الآن صديقهما القديم، هي وسارتر، يتوارى أيضًا. ولكن غضب سارتر وبوفوار مجتمعًا لم يكن شيئًا مقارنةً بوابل الكراهية الشيوعي الذي انصبَّ على رأس ميرلوبونتي من حزب أنصار الحزب المخلصين party faithful ردًّا على كتابه. إذ نظَّمت مجموعة مثقفين شيوعيين لقاءً يوم 29 نوفمبر عام 1955 مُخصّصًا كله لخُطَبٍ ضد ميرلوبونتي، حضره الطلبة، وبرزت فيه استنكارات هنري لوفيفر وآخرين. ثم جُمِعَتْ كل خطب اللقاء، ونُشِرَتْ في عام 1956 تحت عنوان «مغامرات رديئة في معاداة الماركسية: مصائب السيد ميرلوبونتي»[83] Mésaventures de l'anti-marxisme: les malheurs de M. Merleau-Ponty.

بعد ذلك بوقت قصير، وجد ميرلوبونتي وسارتر نفسَيهما معًا في مؤتمر كُتَّاب فينسيا الذي نظمته الجمعية الثقافية الأوربية، وهو المؤتمر نفسه الذي ردَّ فيه سارتر على سبندر قائلاً إنه سيتحمل سجنًا جائرًا لإنقاذ الدولة الشيوعية. جمع المؤتمرُ الكُتَّابَ معًا من كلا جانبَي الستار الحديدي لمناقشة التطورات المستجدّة في الاتحاد السوفييتي الذي بدأ يدخل فترة «ذوبان» ما بعد ستالين بقيادة خروتشوف؛ وكذلك لمناقشة مسألة واجب التزام الكاتب سياسيًا: الموضوع الذي تخاصم ميرلوبونتي وسارتر بسببه. ظنَّ منظِّمو المؤتمر أن ميرلوبونتي وسارتر سيسعد كلاهما برؤية أحدهما الآخر، فجمعوا

بينهما على منصة واحدة. امتقع وجه سارتر حين رأى بطاقة الاسم إلى جوار بطاقته، ولكن كل شيء بدا على ما يُرَام: «أحدهم كان يتحدث، ثم جاء من خلفي، وبأطراف أصابعه لمس كتفي بخفة وعندما التفتُّ، ابتسم لي»[84]. مرَّا بلحظات مريحة أخرى أثناء المؤتمر أيضًا: يذكر سارتر أنهما تبادلا نظرات بشأن مُشارِك إنجليزي- لعله سبندر- كان يميل إلى إبداء تعليقات تهكمية على الأدب الملتزم[85]. ولكن ابتسامة تواطؤ واحدة لم تستطع إحياء صداقة.

تخطّى كلا الفيلسوفين المواقف التي تبنّياها في عامي 1945 و1946، حين كانا يتشاركان آراء متماثلة من قبيل: ضرورة الأيدي القذرة، واتخاذ قرارات «صعبة» بشأن حياة أناس آخرين. وكانت لديهما مسارات متقاطعة، كما افترقا في اتجاهات متعاكسة: كحرف الإكس x ثانيةً. مَرَّ سارتر بفترة من الشك، ثم خرج منها راديكاليًا مستعدًّا للمغامرة بحياته في سبيل دولة مثالية. وأما ميرلوبونتي فأوغل في الأيديولوجية الشيوعية، ثم تخلَّى عنها لصالح اقتناعه بأن الحياة الإنسانية لا يمكن إجبارها على التوافق مع الملامح المثالية. لقد استيقظ على حد تعبيره. وقال إنه عند التخلُّص من «الحنين» الشيوعي، «يترك المرءُ وراءه كلَّ الأفكار الحالِمة، فيغدو كلُّ شيء شائقًا وجديدًا مرة أخرى»[86]. في محاضرة الكوليج دو فرانس، أيضًا، وَصَفَ الفلاسفةَ بأنهم أشخاص يَقِظون والناس نيام[87].

اعتقد سارتر أنه الشخص المستيقظ طبعًا. ولخّص خلافهما لاحقًا بقوله: «اعتقدتُ أني بينما كنتُ مؤمنًا بفكره عام 1945 [أيْ مرحلة ميرلوبونتي الشيوعية]، كان هو يتخلّى عنه، واعتقدَ أنه ظل صادقًا مع نفسه وأني خُنْته»[88].

وليس هذا مجرد تصوير عقلاني منصف لما فرَّقَ بينهما، بل يردد أصداءَ انشقاق سابق مختلف تمامًا: الانشقاق بين إدموند هوسرل ومارتن هيدجر في أواخر عشرينيات القرن العشرين. إذ اعتقد كلٌّ منهما أيضًا أنه يبحر إلى مناطق جديدة أكثر إثارة، تاركًا الآخر خلفه ضائعًا أو مُضلَّلاً أو ساكنًا بلا حَوْل أو قوة.

* * *

واظبت بوفوار، أثناء هذه الأحداث الدرامية، على تدوين ملاحظاتها بروحها المعتادة في المراقبة والتفكُّر بلا كَلَل. وفي عام 1954، حوَّلت الملاحظات إلى رواية «المثقفون»[89] Les Mandarins: رواية ملحمية ترصد الأحداث والانفعالات منذ نهاية الحرب والخوف من القنبلة الذرية، وصولاً إلى المناقشات عن المعسكرات والمحاكمات السوفيتية، وإيجابيات الالتزام السياسي وسلبياته، وعلاقات الحب،

والخصومات. وقد لوَّنتها ببعض التفاصيل، فأحيانًا تجعل أصدقاءها يبدون أحكم وأبصر مما هم عليه، ولكن هذا كله يتطور إلى تصوير قوي مدهش وممتع لعصر وبيئة. فازت الرواية بجائزة جونكور Goncourt Prize. فاشترت بوفوار، بما حصلت عليه من عوائد حقوق المؤلف بسبب زيادة المبيعات، شقةً في شارع فيكتور شولشير Victor Schoelcher بالقرب من مدافن مونبارناس. وهذا يعني أنها بدأت تعيش بعيدًا تمامًا عن سارتر المقيم مع أمه أعلى بار نابليون. ولكنها تتمشَّى على طول الطريق إلى حي سان جيرمان دي بريه معظم الأيام، وربما تفضِّل الطريق المُشجَّر خَلَلَ حديقة لوكسمبورج، حتى ترى الأصدقاء وتعمل إلى جوار سارتر كما اعتادا دائمًا.

انتقل عاشق جديد معها إلى شقة مونبارناس هو كلود لونزمان. كان ما قَرَّبها إليه معتقداتُه الحماسية الملتهبة وإحساسه القوي بهُويّته: كتبت تقول إن لونزمان عندما عَرَّفَ بنفسه، «قال أولاً وقبل كل شيء: أنا يهودي»[90]. وانتقد سارتر، مرةً، هذا النوع من تقرير هُويّة ثابتة قائلاً إنه فعل من أفعال الإيمان الفاسد [خداع النفس]، ما دام يعني ضمنًا تقديم الذات بوصفها ذاتًا ثابتة بدلاً من كَوْنها وعيًا حُرًّا. والحق أنها وسارتر عانيا دائمًا من ضَعْفٍ أمام أناس ذوي هُويّات ومواقف غير مرنة. ولونزمان هذا في حال غضب مستمرة بشأن ما عاناه اليهود، كما تصفه بوفوار بإعجاب. أخبرها ذات مرة قائلاً: «أريد أن أقتل طيلة الوقت»[91]. كان يُجرِّبُ مشاعره جسديًا، كما كانت تُجَرِّبها؛ فيبكي أو يتقيأ من شدة الغضب. وعلى النقيض من شخصية سارتر الكوكبية في أوج شهرته، كانت شخصيته مُنْعِشة. وهو ما أحدث تباينًا واضحًا مع صديقها السابق ميرلوبونتي الذي لا يبدو، مع كل ارتفاع في مستوى التوتر، سوى مبتسم بسخرية، بل بمزيد من التهكم.

* * *

في دفتر ملاحظات ملأه سارتر حوالي عام 1954، بعد إعادة قراءة يوميات قديمة، عدَّدَ بتروٍّ المشاحنات والاختلافات المتأخرة: قطائع كاملة مع كوستلرٍ وآرون وآخرين عديدين؛ علاقة مع كامو قوامها التحدث لوقت قصير فقط، مع «تجنُّب الخوض في موضوعات أساسية»؛ انشقاق مع ميرلوبونتي[92]. (وأضاف رَسْمَةً تُبيِّن أن العديد منهم خَاصَمَ أحدهم الآخر أيضًا). ثم ذَكَرَ في موضع آخر أنه لم يزعجه فقدان صداقاته: «شيء يموت؛ هذا كل ما في الأمر»[93]. ولكنه سيكتب قِطَعَ نَعْيٍ حارّة بعد بضع سنين في رثاء كامو وميرلوبونتي. كتب يملأه الأسى، متذكِّرًا كامو، كيف أنهما ضحكا معًا: «فيه مَسْحة من شاب جزائري حازم، مشاغب للغاية، وفَكِهٌ جدًا». ثم أضاف: «لعله آخر صديق طيب صادقته»[94].

ولمّا أتى سارتر على ذِكْر ريمون آرون، تحدث بمزيد من الاستياء العالق، ربما لأنهما كانا أقرب في أيام المدرسة، وإن تباعدت بهما السبل غاية التباعد بسبب السياسة. في عام 1955، نشر آرون كتابه «أفيون المثقفين» L'Opium des intellectuels، يهاجم فيه بشكل مباشر سارتر وحلفاءه، متهمًا إياهم بأنهم «قُساة تجاه إخفاقات الديمقراطيات، ولكنهم مستعدون للتساهل مع أسوأ الجرائم متى اقتُرِفَتْ باسم المذاهب الصحيحة»[95]. أخذ سارتر بثأره في مايو عام 1968 حين عارض آرون تمردات الطلبة، فاتّهمه بأنه غير لائق للتدريس[96].

وفي وقت جدّ متأخر من الحياة، أثناء حَدَثٍ لإغاثة اللاجئين من فيتنام أواخر سبعينيات القرن العشرين، التقى سارتر وآرون، وتصافحا أثناء التصوير، متحمسَيْن لالتقاط ما ارتأياه صُلْحًا كبيرًا. كان سارتر، وقتئذٍ، مريضًا بل مصابًا بذهول الشيخوخة، فاقدًا القدرة على الرؤية والكثير من حاسّة السمع. فإما بسبب ذلك، أو على سبيل الصدّ المتعمّد، لم يَرُدّ سارتر بالمثل عندما استقبله آرون بعبارة مودتهما القديمة: «مرحبًا صديقي الصغير»، فلم يرد سارتر سوى بقوله «مرحبًا»[97].

ثمة تعليق شهير ارتبط بآرون وسارتر، رغم أن أيًا منهما لم يتكلم عنه. في عام 1976، وأثناء مقابلة مع برنار هنري ليفي Bernard-Henri Lévy، عبّر آرون عن رأيه بأن المثقفين اليساريين يكرهونه، لا لأنه أشار إلى طابع الشيوعية الحقيقي، بل لأنه- في المقام الأول- لم يشاركهم إيمانهم بها. فردّ ليفي متسائلاً: «ما رأيك؟ هل من الأفضل في هذه الحالة أن تكون سارتر أم آرون؟ سارتر المنتصر المخطئ، أم آرون المهزوم ولكنه على صواب؟»[98]. لم يُجِبْ آرون إجابة واضحة. ولكن السؤال ظل يتردَّد حتى انقلب إلى قول سائر بسيط وشاعري: من الأفضل أن تكون مخطئًا مع سارتر، بدلاً من أن تكون على صواب مع آرون.

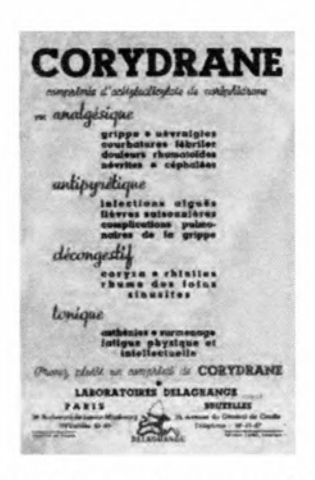
* * *

خلال خمسينيات القرن العشرين، اعتزم سارتر منح وقته وطاقته لأي قضية يَعتقد أنها تحتاجه، فحمَّل نفسَه فوق طاقتها بشكل مقلق، الأمر الذي أفضى به إلى بعض أغبى لحظاته التي يستحق اللوم عليها، كما حدث عندما سافر إلى الاتحاد السوفييتي بدعوة من منظمة الكُتّاب الروس في مايو عام 1954، ثم نشر بعدها سلسلة مقالات يشير فيها، مثلاً، إلى أن المواطنين السوفييت لا يسافرون لعدم رغبتهم في السفر، ولأنهم منهمكون في بناء الشيوعية[99]. ولاحقًا، زعم أنه عاد إلى منزله في حالة إعياء شديد، وقد فوَّض سكرتيره جان كو Jean Cau بالكتابة[100].

ويتذكر كو في هذه الفترة أن خوف سارتر الشديد من قلة الإنتاج دفعه غالبًا إلى

الحاقّة، فكان يصرخ: «لا يوجد وقت!»[101]. وشيئًا فشيئًا، أقلع عن أعظم متعه: السينما، المسرح، الروايات. لم يُرِدْ سوى أن يكتب ويكتب ويكتب[102]. حدث ذلك في الوقت الذي أقنع فيه نفسَه بأن التركيز على التجويد الأدبي ليس إلا انغماسًا من الذات في مُتَع برجوازية، فلم تشغله سوى القضية، وأما التنقيح أو حتى إعادة القراءة فهو خطيئة[103]. أخذ يملأ الأوراق بالحبر، على حين راقبته بقلق بوفوارُ المُنقحة لنفسها بعزيمة مثابرة[104]. دبَّج سارتر مقالات وأحاديث وأعمالاً فلسفية، بمساعدة من كو أحيانًا، وبمفرده في الغالب. مُساعدا سارتر البيليوجرافيان، ميشيل كونتا Michel Contat وميشيل ريبالكا Michel Rybalka، حسبا له أنه طيلة حياته كلها يكتب بمعدَّل عشرين صفحة يوميًا، للعمل المكتمل وليس المسوَّدات[105]. (في هذه المرحلة، لم تكن توجد مسوَّدات). في أيرلندا أيضًا، أخذتْ جون هيستون John Huston الدهشةُ، كل صباح على الإفطار، أن يجد سارتر يواصل الاستيقاظ لساعات طويلة واصلاً الليل بالنهار، ويكون كَتَبَ بالفعل خمسة وعشرين صفحة جديدة لسيناريو الفيلم عن فرويد[106]. واستعملت كاتبةُ سيرة حياة سارتر، آني كوين سولال Annie Cohen-Solal، استعارتيْ غرفة المحرِّك والتوربين لتصف إنتاجه منذ أواخر الأربعينيات فصاعدًا[107]؛ أما أوليفييه ويكرز Olivier Wickers فكتب عن تعامل سارتر مع النوم بوصفه ضرورة عسكرية: توقُّف مؤقت يجب على المرء إعطاؤه للآلة كي تعمل[108].

واظب سارتر، في هذه الأثناء، على تعاطي حبوب الكوريدرين بجرعات زائدة. الجرعة المناسبة حبة أو حبّتان يوميًا، ولكن سارتر أفرط حتى وصل إلى تعاطي شريط حبوب كامل يوميًا[109]. وجمع إليه إفراطَ الشراب، بل استمتع بالطريقة التي يشوِّش بها الجمعُ بينهما عقلَه: «أحببتُ أن أكون مشوَّشًا، محاوِرًا الأفكار الغامضة التي تنهال عليَّ حينئذٍ»[110]. ثم يتناول، في نهاية اليوم غالبًا، المهدِّئات لتساعده على اجتياز الحالة. ولم يكن يقلل من تعاطي الكوريدرين عند كتابة شيء «أدبي»، لأنه عرف بالتجربة أنه يؤدي إلى «موهبة» أكبر على حد تعبيره. مثلاً، وجد سارتر، أثناء كتابته مشهدًا جديدًا من ثلاثيته الروائية «دروب الحرية»، أن كل شارع يمشي فيه ماتيو- شخصيته الروائية- يولِّد مجموعةَ استعارات جديدة. وحين ذكر ذلك أمام بوفوار، في مقابلة، أضافت بقشعريرة تسري في جسدها (وللمرء أن يتخيل هذا): «نعم أتذكر. كان الأمر مرعبًا مثيرًا»[111]. صارت هذه «الطواعية» المُهْلِكة واضحة حق الوضوح في دفتر يوميات عام 1951 عكف عليه في إيطاليا، وحَدَّثَ بوفوار عنه في عام 1974 قائلاً إن فيه عشرين صفحة «عن صوت الهدير الذي تصنعه زوارق فينسيا»[112]. وبطبيعة الحال، ما ذلك سوى دَأَبٍ على الفينومينولوجيا.



إعلان عن عقار الكوريدرين؛ (Laboratories Delagrange).

القليل جدًا من الإنتاج الزائد سببُه، إما خُيَلاء مؤلف أو حاجة إلى المال. وكان سيناريو فيلم فرويد، الذي قبل كتابته ليُسدِّد فاتورة، استثناء نادرًا. وفي الأعم الأغلب، دافِعُه إلى كثرة الكتابة حبُّه الالتزام ورغبته في مساعدة الأصدقاء بتشجيع كتاباتهم أو حملاتهم. مروءة الهدف حقيقةٌ عن سارتر يسهل نسيانها. فهو يتوقع من نفسه **فِعْل شيء** في كل لحظة: المشاركة والإيجابية، حتى حين لا يكون لديه وقت ليفكِّر في الأمور التي يَزجُّ بنفسه فيها. اعتقد سارتر أن التوقف لتدبّر المزيد من سُبُل الحَيْطة ما هو إلا تَرَف برجوازي أيضًا.

قال ميرلوبونتي، مرةً، في مقابلة، إن ثمة حقيقة بسيطة عن سارتر لا يعرفها سوى القِلَّة، ولم يذكرها في كتبه، ألا وهي: «إنه شخص خَيِّر»[113]. و«خَيْريّته» هي عَيْبه المُهْلِك الذي أدّى به إلى الإفراط في العمل، والأهم من هذا قادته إلى الإيمان بأن عليه التوفيق بين وجوديته وماركسيته في المقام الأول. وهي مهمة مستحيلة مُهْلِكة؛ فالاثنتان غير متوافقتين. ولكن سارتر اعتقد أن طبقات العالم المقهورة تطلب منه تحقيق هذه المهمة.

بعد سنوات عديدة، في مقابلة قُبيل وفاة سارتر، طلب منه مساعده الشاب بيني ليفي - بطريقة هجومية واضحة - أن يقول مَن بالضبط الذي اختفى عندما اختفى في سارتر المدافعُ المؤيد للسوفييت في النهاية؛ مَن مات؟: «وَغْدٌ يساريٌّ شرير، أم غبيٌّ أحمق، أم مغفّلٌ أبله، أم شخص خَيِّرٌ أساسًا؟»[114].

أجاب سارتر، وهذا أقل ما يقال: «أقول: شخص ليس شريرًا»[115].

* * *

ومهما كانت الخَيْريّة في الدفاع عن الشيوعية السوفييتية في بواكير خمسينيات القرن العشرين، فقد غَدَا من الأصعب تعقّلها في شهري أكتوبر ونوفمبر من عام 1956.

لمّا مات ستالين، شجَّع الحديثُ عن «تذويب» سياسات الاتحاد السوفيتي، الإصلاحيين في الحكم الشيوعي المجري على إدخال بعض العلامات على الحرية الشخصية والسياسية. فخرج المتظاهرون إلى الشوارع مطالبين بالمزيد. وردًّا على ذلك، أرسل الاتحاد السوفييتي جنوده، فاندلعت معارك حول بودابست. استولى المتمردون على محطة إذاعة المدينة، ودعوا الشعب المجري إلى المقاومة. انعقدت هُدْنة ظاهرية لفترة، ولكن الدبابات الروسية في الأول من نوفمبر اجتازت الحدود من أوكرانيا وتحركت على مهل إلى بودابست. هدمت الدباباتُ المباني التي يختبئ فيها الناس، وأطلقت النيرانَ على محطات السكك الحديدية والساحات العامة، وهدَّدت بتدمير مباني البرلمان في المدينة. وفي يوم السبت 4 نوفمبر، وقت الظهر، استسلم متمرِّدو الإذاعة بآخر بَثّ إذاعي قائلين: «سنكفّ عن البث الهوائي. تحيا أوربا! تحيا المجر!»[116].

لقد اندحر التمرد.

استعراض القوة السوفييتية الغاشمة هذا، كان صدمة كبيرة بالنسبة إلى المتعاطفين الشيوعيين في الغرب. مزَّقَ العديدُ منهم بطاقات عضوية الحزب الشيوعي، وأما الذين استمروا على إيمانهم فنفضوا أيديهم من الحدث، ثم تساءلوا عن كيفية إدماج هذا التطور الجديد في رؤيتهم. وأما سارتر وبوفوار فكانا من بين أولئك الأكثر تشوُّشًا. في يناير عام 1957، أصدرا عددًا خاصًا من مجلة «الأزمنة الحديثة» يدين العملَ السوفيتي، وأفردا مساحة للعديد من الكُتّاب المجريين للكتابة عن الأحداث[117]، ولكنهما على انفراد ظلا شاعرين بعدم الارتياح، ولم تعجبهما طريقة انتهاز اليمين للحدث كي يُروِّج أيديولوجيته[118].

بعد فترة وجيزة من الانتفاضة المجرية، بدأ سارتر في كتابة عمل جديد موسَّع، بعنوان «نقد العقل الجدلي» La Critique de la raison dialectique. جاء محاولةً منه لتأليف عمل على مستوى كتابه «الوجود والعدم»، ولكنه ينبني على فكره الاشتراكي الجديد ومثال الالتزام السياسي. عاد سارتر بكل شيء- بدلاً من التشديد على الوعي والعدم والحرية- إلى مواقف عَيْنية [مادية] ومبدأ تدبُّر الفِعْل في العالم. وارتأت بوفوار «نقد العقل الجدلي» ردَّ سارتر النهائي على كارثة عام 1956.[119]

وكما لو أن دمج الماركسية بالوجودية لم يكن عملاً بهلوانيًا بما يكفي، حاول سارتر في هذا الكتاب تكييف النتيجة مع موقف أثبت فيه الاتحادُ السوفيتي أنه غير جدير

بالثقة. وعلى حد تعبير سارتر نفسه في عام 1975: «نقد العقل الجدلي عملٌ ماركسي مكتوب ضد الشيوعيين»[120]. ومن الممكن فَهْمه أيضًا بوصفه عملاً وجوديًا مكتوبًا ضد الوجودية القديمة غير المهتمة بالسياسة.

كان من الصعب للغاية أن يحقق الكتاب نصرًا. إذ نشر سارتر المجلد الأول بعنوان «نظرية المنظومات العملية» Théorie des ensembles pratiques في عام 1960، ويبلغ مجموع كلماته، وحده، حوالي 400 ألف كلمة. أما المجلد الثاني- وهنا المفاجأة- فلم يكتمل. دَوَّنَ سارتر ملاحظات شاملة، ولكنه لم يتمكن من صياغتها في إطار[121]. نُشِرَتْ هذه الملاحظات بعد وفاته عام 1985.

حين أقلع سارتر عن استكمال المجلد الثاني، بدأ اهتمامه يتحول بعيدًا عن الاتحاد السوفييتي نحو معارك جديدة. اهتم بالصين في عهد ماو. وبدأ يرى نفسَه رائدًا فكريًا أيضًا، ليس للشيوعية، بل لتمرد أكثر راديكالية: تمرد يتناسب أفضل التناسب مع طريقة الحياة الوجودية.

هوامش الفصل الحادي عشر

(1) انظر: Merleau-Ponty, 'Man and Adversity', in *Signs*, 224-43, this 239، (حديث ألقاه في جينيف يوم 10 سبتمبر عام 1951).

(2) انظر: Sartre, 'The End of the War', in *The Aftermath of War* (*Situations III*), 65-75, this 71-2.

(3) انظر: Camus, ('On the bombing of Hiroshima'), in *Between Hell and Reason*, 110-11، ونُشِرت في الأصل في جريدة كومبا عدد 8 أغسطس 1945، دون عنوان.

(4) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 103-4.

(5) انظر المرجع السابق، ص 119.

(6) انظر: Sartre, Nekrassov, in *Three Plays: Kean, Nekrassov, The Trojan Women*, tr. Sylvia & George Leeson (London: Penguin, n.d.), 131-282, this 211-12.

(7) Camus, ('On the bombing of Hiroshima'), in *Between Hell and Reason*, 110-11, this 111.

(8) انظر قضية كرافشينكو: Gary Kern, *The Kravchenko Case* (New York: Enigma, 2007), 452؛ وانظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 183؛ وانظر أيضًا: Beevor & Cooper, *Paris After the Liberation*, 338.

(9) انظر قضية روسيه: Tony Judt, *Postwar: a history of Europe since 1945* (London: Vintage, 2010), 214-15.

(10) تم تنفيذ الإعدام فيهما عام 1953 -المترجم.

(11) انظر: Sartre, 'Les animaux maladies de la rage' ('Mad Beasts')؛ نُشِرت في الأصل في جريدة ليبراسيون (22 يونيو 1953)، ثم أعيد نشرها في: Catherine Varlin & René Guyonnet (eds), *Le chant interrompu: histoire des Rosenberg* (Paris: Gallimard, 1955), 224-8. انظر: Contat & Rybalka (eds), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, I, 285.

(12) Arendt & Jaspers, *Hanna Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 220

.(Jaspers to Arendt, 22 May 1953)

(13) انظر: Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, tr. C. Garnett (London: Dent; New York: Dutton, 1927), II, 251.

(14) Camus, 'Neither Victims nor Executioners', 41.

(15) انظر: Camus, *The Just*, tr. Henry Jones, in Camus, *Caligula*, 163-227.

(16) Camus, 'The Nobel Prize Press Conference Incident, December 14-17, 1957', in *Algerian Chronicles*, 213-16, this 216n.

(17) انظر: Merleau-Ponty, 'The Philosophy of Existence', in *Texts and Dialogues*, 129-39.

(18) انظر: Spender, *New Selected Journals*, 220 (30 March 1956).

(19) انظر مقال كوستلر في: *The Yogi and the Commissar, and Other Essays* (London: Hutchinson, 1965), 15-25, this 15-16. وانظر أيضًا فصلاً عنه بعنوان 'Arthur Koestler' في: Richard Crossman (ed.), *The God that Failed*: *six studies in communism* (London: Hamish Hamilton, 1950), 25-82.

(20) الماذاعنِّية، أو «ماذا عن كذا»: أسلوب في المغالطة الصورية يشكّك في موقف الخصم دون دحض حجته مباشرة. ارتبط في الولايات المتحدة الأمريكية بالدعاية السوفييتية، عندما كان يتم توجيه الانتقادات للاتحاد السوفييتي أثناء الحرب الباردة، فيأتي الرد السوفييتي بـ«ماذا عن...» متبوعًا بحادثة مستهجَنة في الغرب- المترجم.

(21) انظر مقال ميرلوبونتي في: *Humanism and Terror*, 149-77, this 176. وكان يُحرِّك ميرلوبونتي كرهُه الشخصي لكوستر، إلى حد ما لأنه استشعر أن كوستلر يعامل سونيا براونيل بطريقة سيئة. انظر رسالة ميرلوبونتي لسونيا براونيل بتاريخ 14 أكتوبر عام 1947، المنشورة في: Orwell Papers, University College London (S.109).

(22) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 120؛ وانظر: Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations* IV, 225-326, this 253؛ وانظر أيضًا: Beauvoir, *Adieux*, 267.

(23) Beauvoir, *Force of Circumstance*, 118-19.

(24) المرجع السـابق، ص ص 149–150.

(25) المرجع السابق، ص 151.

(26) Spender, *New Selected Journals*, 79-80 (14 April 1950).

(27) المرجع السابق نفسه.

(28) المرجع السابق نفسه.

(29) انظر رسالة سونيا براونيل إلى ميرلوبونتي (يوم «الأحد» دون تاريخ، ولكن من المحتمل أنها في أوائل عام 1948 بعد قضائهما أعياد الميلاد معًا)، في: Orwell Papers, University College London (S.109).

(30) انظر هذا النقاش الإذاعي في: Aron, *Memoirs*, 218-19؛ وانظر أيضًا: Hayman, *Writing Against*, 244-5. وبخصوص علاقة سارتر بآرون، انظر: Jean-François Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron* (Paris: Fayard, 1995).

(31) انظر: Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 97 (Beauvoir to Algren, 5 Nov. 1947), and 90-91 (Beauvoir to Algren, 25 Oct. 1947, continuation of letter of 23 Oct.).

(32) عبارات هنري لوفيفر مقتطفة من كتابه *L'existentialisme* (1946)، وهي مترجمة في كتابه *Key Writings*, eds S. Elden, E. Lebas & E. Kofman (New York & London: Continuum, 2003), 9-11. ولاحقًا خَفّض لوفيفر من نبرة هجومه وصار أكثر تعاطفًا مع الوجودية.

(33) انظر مسرحية سارتر: *Dirty Hands*, tr. Lionel Abel, in *No Exit and Three Other Plays*, 125-241. وقد ارتعب سارتر حين عُومِلت المسرحية في الولايات المتحدة بوصفها أداة دعائية لمناهضة الشيوعية، وفي عام 1952 صرّح بأنه لا يقر سوى عروضها في البلاد التي يوافق الحزب الشيوعي المحلي فيها على قبولها. انظر: Thompson, *Sartre*, 78.

(34) أُطلق الوصف في مؤتمر السلام عام 1948، انظر: Cohen-Solal, *Sartre*, 337.

(35) Klíma, *My Crazy Century*, 69.

(36) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 137.

(37) المرجع السابق، ص 143.

(38) انظر المرجع السابق، ص 242. وانظر: Sartre, 'Merleau-Ponty', in

.*Situations* IV, 225-326, this 285

(39) .Beauvoir, *Force of Circumstance*, 243

(40) Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 406 (Beauvoir to Algren, 31 Dec. .1950)

(41) انظر المرجع السابق، 410 (رسالة من بوفوار إلى ألجرين بتاريخ 14 يناير 1951).

(42) انظر: .Beauvoir, *Force of Circumstance*, 244

(43) .Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations* IV, 225-326

(44) المرجع السابق، ص 274.

(45) انظر المرجع السابق، ص 275.

(46) عن قصة دكلو وحمام البيجن، انظر: Jacques Duclos, *Mémoires IV*: 1945-1952:*des débuts de la IVe République au 'complot' des pigeons* (Paris: Fayard, 1971), 339-492، وبصفة خاصة الصفحات: 400-404.

(47) انظر المرجع السابق، ص ص 435-6.

(48) انظر عن رد فعل سارتر وتفاعله مع هذه القضية: Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations IV*, 225-326, this 287؛ وانظر أيضًا *Sartre By Himself*, 72، وانظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 245، حيث تروي بوفوار كيف غيّرته هذه القضية.

(49) .Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations IV*, 225-326, this 287-8

(50) نُشرت مقالته الطويلة «الشيوعيون والسلام» على أجزاء في مجلة «الأزمنة الحديثة»: يوليو 1952، أكتوبر نوفمبر 1952، أبريل 1954.

(51) انظر: .Camus, *The Rebel*, 178, 253

(52) المرجع السابق، ص 19.

(53) انظر: Francis Jeanson, 'Albert Camus, or The Soul in Revolt', in Sprintzen & Van den Hoven (eds), *Sartre and Camus: a historic confrontation*, 79-105 this 101. ونُشِرت في الأصل في مجلة «الأزمنة الحديثة» العدد 79، مايو 1952.

(54) Camus, 'A Letter to the Editor of Les Temps moderns', in Sprintzen & Van den Hoven (eds), *Sartre and Camus*, 107-29, this 126.

(55) انظر رد سارتر: المرجع السابق، ص ص 131-161، وبخاصة الصفحات 131-

132. ونُشِر في الأصل في «مجلة الأزمنة الحديثة» العدد 82 أغسطس 1952، بعد رسالة كامو المشار إليها في الهامش السابق.

(56) كتب كامو هذه المسوّدة في نوفمبر عام 1952 ولكنها نُشِرت لاحقًا بوصفها دفاعًا عن كتيبه المتمرد في: Camus, *Essais*, I, 702-15.

(57) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 272.

(58) قفلة الكاتب: حالة ترتبط أساسًا بالكتابة، إذ يفقد الكاتب القدرة على إنتاج عمل جديد، أو يتعرض للتباطؤ في عمله الإبداعي. وصفها لأول مرة عام 1947 المحلل النفسي إدموند برجلر. ويماثِلها «متلازمةُ الصفحة الفارغة»- المترجم.

(59) Camus, *The Fall*, 103.

(60) عن الرواية، انظر أيضًا: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 362.

(61) Sartre, *Saint Genet*, 598.

(62) انظر: Beauvoir, *All Said and Done*, 49.

(63) E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London: Gollancz, 1980), 14.

(64) Kierkegaard, Notebook IV A 164; 1843 (D), in *A Kierkegaard Reader*, eds Roger Poole & Henrik Stangerup (London: Fourth Estate, 1989), 18; Sartre, Saint Genet, 599.

(65) انظر: Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations* IV, 225-326, this 289.

(66) انظر: Merleau-Ponty, *In Praise of Philosophy*, 4-5, 63.

(67) Stewart (ed.), *The Debate Between Sartre and Mereau-Ponty*, 343.

(68) انظر: Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations* IV, 225-326, this 197.

(69) انظر: Stewart (ed.), *The Debate Between Sartre and Mereau-Ponty*, 327-54, this 334. (رسالة سارتر إلى ميرلوبونتي غير مؤرّخة ولكن رد ميرلوبونتي قبلها كان مؤرّخًا بيوم 8 يوليو 1953).

(70) المرجع السابق، 338-9 (رسالة ميرلوبونتي إلى سارتر بتاريخ 8 يوليو 1953).

(71) المرجع السابق، ص 351 (رسالة سارتر إلى ميرلوبونتي بتاريخ 29 يوليو 1953).

(72) المرجع السابق نفسه.

(73) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 332.

(74) Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations* IV, 225-326, this 232.

(75) هذه المعلومة من اتصال شخصي مع ماريان ميرلوبونتي.

(76) انظر: Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations* IV, 225-326, this 292.

(77) هذه العبارة من اتصال شخصي مع ماريان ميرلوبونتي. وانظر أيضًا: المرجع السابق، 298.

(78) انظر: Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations* IV, 225-326, this 301.

(79) المرجع السابق، ص ص 301–302. وتتذكر ابنته هذه الفترة السوداء في حياة والدها.

(80) انظر المرجع السابق، ص 300.

(81) انظر: Mereau-Ponty, 'Sartre and Ultrabolshevism', in *Adventures of the Dialectic*, 95-201، وبخاصة الصفحات 95–6.

(82) انظر: Beauvoir, 'Merleau-Ponty and Pseudo-Sartreanism', in *Political Writings* 195-258. (نُشِرت في الأصل في مجلة «الأزمنة الحديثة» عام 1955).

(83) انظر: Roger Garaudy et al., *Mésaventures de l'anti-marxisme: les malheurs de M. Merleau-Ponty. Avec une de G. Lukás* (Paris: Editions sociales, 1996). جرت وقائع هذا اللقاء يوم 29 نوفمبر عام 1955. انظر: Emmanuelle Garcia, 'Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre', in Merleau-Ponty, *Œuvres*, 27-99, this 81.

(84) Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations* IV, 225-326, this 318-19.

(85) انظر المرجع السابق، ص 318. وبشأن وجهة نظر سبندر، انظر: Spender, *New Selected Journals*, 215 (26 March 1956). وأما بالنسة إلى مشاركات ميرلوبونتي في هذا المؤتمر، فانظر: Merleau-Ponty, 'East-West Encounter (1956)', tr. Jeffrey Gaines, in Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues*, 26-58.

(86) وَرَدَ في: Paul Ricœur, 'Homage to Merleau-Ponty', in Bernard Flynn, Wayne J. Froman & Robert Vallier (eds), *Merleua-Ponty and the Possibilities of Philosophy: transforming the tradition* (New York: Suny Press, 2009), 17-24, this 21.

(87) Merleau-Ponty, *In Praise of Philosophy*, 63.

(88) Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations* IV, 225-326, this 293.

(89) يرد عند بوفوار ولونزمان أن لونزمان هو الذي اقترح عنوان الرواية، انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 311؛ وكذلك: Lanzmann, *The Patagonian Hare*, 235.

(90) Beauvoir, *Force of Circumstance*, 294-6.

(91) المرجع السابق نفسه.

(92) انظر: Sartre, 'Relecture du Carnet I', (notebook, *c*. 1954)، في كتابه *Les Mots*, 937-53, this 950-51.

(93) Beauvoir, *Adieux*, 275.

(94) Sartre, 'Self-Portrait at Seventy', in *Sartre in the Seventies* (Situations X), 3-92, this 64.

(95) Aron, *The Opium of the Intellectuals*, ix.

(96) انظر: Aron, *Memoirs*, 329.

(97) المرجع السابق، ص ص 447–9. وانظر تفاصيل الموقف أيضًا في: Todd, *Un fils rebelle*, 267-8؛ وكذلك انظر: Hayman, *Writing Against*, 435.

(98) وَرَدَ في: Aron, *Memoirs*, 457. ونُشِرت مقابلته مع برنار هنري ليفي في: *Le nouvel observateur* (15 March 1976).

(99) انظر: Cohen-Solal, *Sartre*, 348-9، وانظر أيضًا: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 316-23.

(100) انظر: Beauvoir, *Adieux*, 366.

(101) Cau, *Croquis de mémoire*, 236.

(102) المرجع السابق، ص 248.

(103) انظر: Sartre, 'On The Idiot of the Family', 109-32، ضمن: *Sartre in the Seventies* (*Situations X*), this 111.

(104) انظر: Beauvoir, *Adieux*, 174.

(105) انظر: Hayman, *Writing Against*, 1، نقلاً عن Contat & Rybalka in *Le Monde* (17 April 1980).

(106) انظر: Huston, *An Open Book*, 295.

(107) انظر: Cohen-Solal, *Sartre*, 281.

(108) انظر: Olvier Wickers, *Trois aventures extraordinaires de Jean-Paul Sartre* (Paris: Gallimard, 2000), 23.

(109) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 397؛ وانظر أيضًا: Cohen-Solal, *Sartre*, 373-4.

(110) Beauvoir, *Adieux*, 318.

(111) المرجع السابق، ص 174.

(112) المرجع السابق، ص 181. ويتحدث سارتر عن دفتر يومياته معطيًا إياه عنوان 'La Reine Albermarle'، وقد كتبه في عام 1951–2 استنادًا إلى رحلاته إلى إيطاليا في أكتوبر عام 1951، انظر: Sartre, *La Reine Albemarle*, ed. Arlette Elkaïm-Sartre (Paris: Gallimard, 1991). انظر: Sartre, *Les Mots*, 1, 491.

(113) وَرَدَت في مقابلة جورج شاربونير مع ميرلوبونتي في مايو عام 1959، المنشورة ضمن: *Parcours deux*, 235-40, this 236.

(114) Sartre & Lévy, *Hope Now*, 63.

(115) المرجع السابق نفسه.

(116) وَرَدَ في: Janet Flanner, *Paris Journal*, ed. W. Shawn, 2 vols (New York: Atheneum, 1965-71), I, 329 (4 Nov. 1956)؛ وأما عن الأحداث في المجر حينئذٍ فانظر: Victor Sebestyén, *Twelve Days: Revolution 1956* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2006).

(117) انظر: *Les Temps modernes*, 12e année, 131 (Jan. 1957), 'La révolte de la Hongrie'.

(118) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 373.

(119) انظر المرجع السابق، ص 397.

(120) Sartre, 'Self-Portrait at Seventy', in *Sartrre in the Seventies* (*Situations X*), 3-92, this 18.

(121) انظر: Ronald Aronson, *Sartre's Second Critique* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

12

عيون الأقل حظًّا

وفيه نلتقي بالثوريين، واللامُنتمين، والساعين إلى الأصالة.

إذا ادّعت كثرةٌ ممن لديهم مصالح متضاربة أن الحق معهم، فكيف يمكنك الفصل بينهم؟ في فقرة من الجزء الأخير من مقال سارتر الطويل «الشيوعيون والسلام»، يقدِّم الخطوطَ العريضة لحلٍّ جريء: لماذا لا نفصل في كل موقفٍ بسؤال كيف يبدو لـ«عيون الأقل حظًّا»، أو «مَن يُعامَلون على نحو أشد ظلمًا؟». فأنت لا تحتاج سوى إلى معرفة مَن الأكثر تعرُّضًا للاضطهاد والضرر في موقف، ثم تتبنّى روايتهم للأحداث بوصفها الرواية الصحيحة. ويمكن اعتبار منظورهم معيار الحقيقة نفسها: سبيلاً إلى إقامة «الإنسان والمجتمع كما ينبغي أن يكونا عليه حقًا»[1]. ويقول سارتر إنه إذا رأتْ عيونُ الأقل حظًّا الشيءَ غيرَ صحيح، فهو ليس بصحيح.

ألا وإنها لفكرة بسيطة بساطة طازجة مدهشة. فبجرَّة قلم، تمحو في الحال رياءً ينغمس فيه المحظوظون: كل المزاعم المريحة بأن الفقراء «يستحقون» مصيرهم، أو أن الأغنياء لهم الحق في الثروة غير المتناسبة التي تتراكم عليهم، أو أن اللامساواة والمعاناة ينبغي قبولهما بوصفهما جوانب حتمية في الحياة. عند سارتر، إذا كان الفقراء والمحرومون لا يؤمنون بحجج من هذا القبيل، فهي حجج خاطئة. وهذا يماثل ما يمكن تسميته «مبدأ جينيه» Genet Principle: أن الأقل حظًّا [المُستضعَف] دائمًا على حق. فمنذئذٍ، يُسْلِمُ سارترُ نفسَه فَرِحًا- كما أسلمها جان جينيه- للمستلَبين والمطحونين والمحبَطين والمستبعَدين. ويسعى إلى تبنّي نظرة الخارجي اللامنتمي، فيتحوَّل ضد الطبقة المتميزة المقفلة، وإنْ شملته هذه الطبقة هو نفسُه.

لا أحد يقول إنها فكرة يسيرة التطبيق، وليس السبب أن استعارة شخصٍ منظورَ شخص آخر يُحَمِّل النفسَ ضغطًا (كما أشارت بوفوار في كتابها «الجنس الثاني»)، فقط. فأيُّ شخص يحاول فعل ذلك سيصطدم بمجموعة مشكلات منطقية ومفاهيمية. وتنشأ الخلافات، لا محالةَ، على من يكون بالضبط الأقل حظًّا في أية لحظة. إذ في كل

مرة يصبح فيها المستضعَف هو الأقوى [المسيطِر]، يجب حساب كل شيء من جديد. المراقبة المستمرة للأدوار مطلوبة؛ فمَن سيقوم بالمراقبة؟

وكما أشار ميرلوبونتي في فصله الطويل «سارتر والبُلْشفية المتطرفة» [ضمن كتابه «مغامرات الديالكتيك»]، لم يَثبُتْ سارترُ نفسُه على مبدأه. فقد واجهته نظرةُ غير المحظوظين في سجون ستالين، ونجح لوقت طويل ألّا يضع في حسبانه عيونهم المُتَّهِمة، مُقدِّمًا أسباب إهمالهم[2]. ولكن ربما لم يكن المقصود من فكرة «النظرة» أن تكون منطقية أو تعطي معنى متسقًا. إن المثل الأعلى لا يصبح أقل إلهامًا لمجرد استحالة التمسك به، كما هو الحال مع فلسفات إيمانويل ليفيناس أو سيمون فايل الأخلاقية، حيث تُلقي نظرةُ الآخر علينا مطالب غير محدودة من الناحية النظرية.

فكرةُ «عيونِ الأقل حظًا»، عند سارتر، راديكالية كراديكالية الأخلاق التي يُمليها الآخرُ عند ليفيناس، وأكثر راديكالية من الشيوعية. فالشيوعيون يؤمنون بأن الحزب هو الذي يقرِّر ما الصحيح. إن تحويل الأخلاق إلى مجموعة عيون بشرية ومنظورات شخصية لَهُو دعوة إلى الفوضى وفقدان إمكان ثورة حقيقية. وبتجاهُل سارتر خطَّ الحزب، أبان عن نفسه بوصفه- كما كان دائمًا، وبالقدر نفسه- من المُنشقّين القدامى. ليس بمستطاع سارتر أن يكون ماركسيًا حقيقيًا حتى عندما حاول أن يكون[3].

ويجتذب نَهْجُه الجديد اجتذابًا أكبر النشطاء الذين لا يريدون الانضمام إلى أي حزب، بل النشطاء في حركات التحرير ذات الأسلوب الجديد، ولا سيما المحتجِّين في خمسينيات القرن العشرين وستينياته ضد العنصرية والتميز الجنسي والإقصاء الاجتماعي والفقر والكولونيالية. اندفع سارتر بكل ثقله في قلب هذه الصراعات، وفعل ما في وسعه للمساعدة، بسلاحه المفضل، القلم، في المقام الأول. وقد منحته كتابةُ التصديرات لجدالات المؤلفين الشبان موضوعات جديدة، انخرط فيها والتزم بها، كما أتاحت له الشعور بأن فلسفته حققت شيئًا ملموسًا، الأمر الذي منحه شعورًا كان قد استعصى عليه بعد تخثُّر المشروع السوفييتي.

منذ فترة طويلة ترجع إلى عام 1948، كتب سارتر مقالةً بعنوان «أورفيوس الأسود» Black Orpheus، نشرها في الأصل بوصفها مقدمة لكتاب ليوبولد سَنْجور Léopold Senghor «مختارات من الشعر الأسود والمدغشقري الجديد» Anthology of New Black and Malagasy Poetry. وَصَفَ فيها كيف يقلب الشعرُ الذي يبدعه الكُتّاب السود وكُتّاب ما بعد الاستعمار «نظرةَ» مُضطهِديهم الثابتة الحاكمة. وقال إنه من الآن فصاعدًا لم يعد الأوربيون البِيض بقادرين على تقييم العالم والسيطرة عليه برباطة

جأش. إذ «ينظر هؤلاء الرجال السود إلينا، وترتد نظرتُنا إلى أعيننا؛ فتضيء المشاعلُ السوداء بدورها العالَمَ، وليست رؤوسنا البيضاء أكثر من فوانيس صينية تتأرجح في مهبِّ الريح»[4]. (كان سارتر لا يزال يصقل استعاراته في تلك الأيام).

وكتب في عام 1957 مقدمة لعمل ألبير ميمي Albert Memmi المزدوج «بورتريه المستعمِر» Portrait du Colonisateur[5] و«بورتريه المستعمَر» Portrait du Colonisé، حلَّل فيه «أساطير» الاستعمار بالطريقة نفسها التي حللت بها بوفوار أساطير الأنوثة في كتابها «الجنس الثاني». بعدها، كَتَبَ سارتر تصديرًا أكثر تأثيرًا لعمل يحدِّد العصرَ، صدر عام 1961، ضد الاستعمار، هو كتاب فرانز فانون Frantz Fanon «معذَّبو الأرض» Les Damnés de la Terre.

فانون مفكر ومثقف مسيحي تأثر بالوجودية، وكرَّس حياته القصيرة لقضايا العِرْق والاستقلال والعنف الثوري. وُلِدَ في المارتينيك، من أصل أفريقي وأوربي مختلط، ودرس الفلسفة في جامعة ليون، مع ميرلوبونتي بين آخرين، ولم يَسْتَهْوِه أسلوب ميرلوبونتي الرزين[6]. نشر كتابه الأول في عام 1952، وعنوانه «جلد أسود، أقنعة بيضاء» Peau noire, masques blancs، مفعمًا بالحماسة بدلاً من الرصانة؛ ولكنه كان فينومينولوجيًا للغاية أيضًا، فاستكشف فيه «التجربة الحيّة» لشعب أسود تَلبَّسَ بدور الآخر في عالم يهيمن عليه البِيض[7].

ثم انتقل فانون إلى الجزائر، وغدا ناشطًا في حركة الاستقلال، ولكنه طُرِدَ بسبب ذلك في عام 1956 فارتحل للعَيْش في تونس. وأثناء تواجده هناك، شُخِّصَت حالته الصحية باللوكيميا. كان قد عُولج منه قبلاً في الاتحاد السوفيتي، وفاز منه بفترة هدوء قصيرة، ولكن المرض عاوده ثانيةً بشكل خطير في عام 1961 حين بدأ العمل على كتابه «معذَّبو الأرض». سافر إلى روما محمومًا هزيلاً، وقدَّمه هناك كلود لونزمان إلى بوفوار وسارتر.

انجذب سارتر إلى فانون على الفور، وسُرَّ بأن يكتب مقدمة لكتابه «معذَّبو الأرض». لقد أحب عمل فانون بالفعل، بل أحب شَخْصَه هو أكثر. وعلّق لونزمان لاحقًا قائلاً إنه لم يرَ سارتر مفتونًا بأحد فتنته بفانون في هذا اللقاء. تحدث الأربعة أثناء الغداء، ثم طيلة ما بعد الظهر، ثم طوال المساء حتى الثانية صباحًا، عندما أصرت بوفوار أخيرًا على حاجة سارتر إلى النوم. فعبَّر فانون عن استيائه قائلاً: «لا أحب مَن يدَّخِرون صحّتهم»[8]. واستبقى لونزمان مستيقظًا حتى الثامنة من صباح اليوم التالي.

في هذا الوقت، لم يكن أمام فانون سوى بضعة أشهر على قيد الحياة. في أسابيعه

الأخيرة، نُقِلَ إلى الولايات المتحدة لتلقي أفضل علاج متاح، رحلة رَتَّبها (ترتيبًا مفاجئًا مدهشًا) عميل وكالة المخابرات الأمريكية أولي آيزلين Ollie Iselin، الذي أمسى صديقًا له[9]. ولم ينقذه شيء، مات في ضاحية بيثيسدا Bethesda بولاية ماريلاند، يوم 6 ديسمبر عام 1961، وعمره ستة وثلاثون عامًا. أما كتابه «معذَّبو الأرض» فظهر بعدها بفترة قصيرة، بمقدمة سارتر.

تذكرت بوفوار فانون وهو يقول في روما: «نلقي على كاهليكما بمطالب»[10]؛ عبارة كانا يحبان سماعها. هذه اللوْعَة الحارقة والاستعداد لإلقاء المطالب وتحديد الذنب إذا لزم الأمر، هي التي جذبت بوفوار إلى لونزمان. وهي التي تفتن سارتر الآن أيضًا. ولعلها ما عادت بهما إلى سنواتهما أثناء الحرب، لمّا كان **كل شيء مهمًّا**. ولا ريب في أن سارتر تبنَّى حجج فانون النضالية، ومنها في هذا الكتاب فكرة أن الثورة ضد الإمبريالية يجب أن تكون عنيفة حتمًا، لا لأن العنف فعّال (وهذا أحد الأسباب)، بل لأنه يساعد المستعمَرين على التخلص من شلل الاضطهاد وصياغة هُويّة مشتركة جديدة. ارتأى فانون أن العنف أساسي في عملية التغيير السياسي دون تمجيده، ولم يتعاطف مع فكرة غاندي عن المقاومة اللاعنيفة بوصفها مصدر قوة. أيّد سارتر في مقدمته رؤية فانون بدرجة من الحماسة جعلته يتفوق على الأصل، فَحوَّلَ تأكيدَ العنف إلى مديح العنف في حد ذاته. بدا أن سارتر يرى عنف المظلومين فعلاً نيتشويًا من أفعال خلق الذات. وقارَنه، مثل فانون، بوحشية الاستعمار الخفية. وكما دعا سارتر في مقاله «أورفيوس الأسود»، دعا قرّاءه (والمفترض أنهم بِيض هنا) إلى تخيل نظرة المظلوم وقد انقلبت ضدهم، نازعةً قناعَهم البرجوازي النفاقي، وكاشفةً حقيقتهم بوصفهم وحوش الجشع والمصلحة الشخصية[11].

يعرض تقديم سارتر لكتاب «معذَّبو الأرض» لمحةً عما أثار أشد البُغْض لسارتر وأشد الإعجاب به، على السواء، في تلك الأعوام النضالية. إضفاؤه طابعًا فيتشيًا على العنف صادمٌ، ومع ذلك لا يزال ثمة شيء يستحق الإعجاب في استعداده للانخراط في مأزق المهمَّشين والمظلومين بهذه الطريقة الراديكالية. والحق أن سارتر غَدَا معتادًا منذ الآن على اتخاذ مواقف راديكالية، لم يعد يَعْرِفُ بعدها كيف يكون معتدلاً. وكما علّق صديقه أوليفييه تود Olivier Todd، تغيّرت معتقدات سارتر، ولكن تطرُّفه لم يتغير أبدًا. وهو ما أقرّه سارتر[12]. طُلِبَ منه في عام 1975 تحديد أسوأ إخفاقاته، فأجاب: «أخطأتُ، بالطبع، خلال حياتي كثيرًا، أخطاء كبيرة وأخطاء صغيرة، لسبب أو لآخر. ولكن في الأصل، السبب في كل مرة أخطأتُ فيها أني لم أكن راديكاليًا بما يكفي»[13].

أن تكون راديكاليًا يعني إزعاج الناس، وقد يكون منهم راديكاليون آخرون. جوسي فانون Josie Fanon أرملة فرانز فانون كانت من بين أولئك الذين انقلبوا على سارتر: كرهتْ حقيقةَ أنه دَعَمَ أيضًا الصهيونية أثناء هذه الفترة، وهو ما جعله- فيما استشعرتْ- عدوًّا لمعظم الجزائريين[14]. قدرة سارتر على التفاعل مع كلتا القضيتين تُعْرِبُ عن سخاء نواياه ومقاصده. ولكنها تكشف أيضًا عن مفارقة أخرى في مبدأه الخاص بـ«الأقل حظًّا». فأكثر من جماعة تُعَدُّ غير محظوظة على مرِّ التاريخ، فما الذي يحدث إذا لم تتوافق مزاعمهم؟ كذلك ينطوي مديح سارتر للعنف على مفارقة أسوأ أيضًا: مَن يمكن أن يكون أقل حظًّا من ضحية أي هجوم عنيف، بغضِّ النظر عن دافعه أو سياقه؟

كان سارتر واعيًا بأن الدوافع الشخصية الفردية تكمن وراء اهتمامه بالعنف. فتتبَّعَها حتى تجربة طفولته مع عدوان أقرانه عليه، وقراره بأن يواجه عدوان المستأسِدين عليه من رفاقه بوصفه جزءًا منه. ولـمّا تحدث مع بوفوار عن هذه التجربة في عام 1974، قال إنه لم ينسَ أبدًا العنف الذي عرفه في المدرسة في لاروشيل؛ حتى إنه اعتقد بتأثيره في ميله إلى وضع صداقاته على المحكّ: «لم أكن لَيِّنًا أبدًا في علاقاتي بأصدقائي منذ ذلك الحين»[15]. ويقع في الظنِّ أن تلك التجربة القديمة غذَّتْ رغبته في التطرف في كل شيء.

في حالة العنف ضد الاستعمار، أو العنف ضد البِيض، يكون بنو وطن سارتر في الطرف الواقع عليه العنف، ولكن هذا جعله يَتهلَّلُ للعنف أكثر. كان لديه شعور بالارتياح والرضا عن اتخاذه النظرة العكسية وتصوير نفسه مُعبرًا عن عاصفةِ غضبِ شخصٍ آخر مُبرَّرة أخلاقيًا. وبطريقة مماثلة، احتفت بوفوار بأخبار الانتفاضات ضد القوات الفرنسية الاستعمارية أولاً بأول، وهي تشعر بالغبطة من الهجمات المناهِضة للاستعمار في الهند الصينية Indochina خلال خمسينيات القرن العشرين[16]. وبالطبع، هذه مسألة اقتناع سياسي، ولكن ردود أفعالها بَدَتْ أعمق من مجرد استجابة فكرية. إنها حالة وجدانية مركّبة ومعقدة لدى شخص احْتُل بلده واضْطُهِدَ وظُلِمَ قبل عشر سنوات فقط. بل لاحظتْ على نفسها- عندما بدأت الحرب الجزائرية في عام 1954 - شعورًا بالانزعاج من منظر الزيِّ العسكري الفرنسي على مَرْأى من الناس، كالذي شعرتْ به نحو الجنود الألمان، عدا أنها الآن تجلد نفسها، فكانت تقول لنفسها «أنا فرنسية»، وتشعر كما لو أنها تعترف لنفسها بنقيصة وخزي[17].

الأعوام التي حاربت فيها الجزائر من أجل الاستقلال وحق تقرير المصير، من عام

1954 حتى عام 1962، كانت أعوام صدمة، جلبت معاناةً مروِّعة. وَجَدَ سفكُ الدماء طريقه إلى باريس، فالمتظاهرون المؤيدون للاستقلال قُتِلوا في قلب المدينة. وتَسبَّب التعذيبُ الفرنسي وإعداماتُ المدنيين في الجزائر في انتشار الفزع. ولاء كامو كان لوالدته، ولكنه عارض انتهاكات السلطات أيضًا. سارتر وبوفوار كانا أكثر عزمًا في تأييدهما حركة التحرير الجزائرية؛ فشَنّا حملةً قوية، وكتب كلاهما إسهامات ذَرِبة في إصدارات كتبها جزائريون تعرّضوا للتعذيب، أو في كتب عنهم. وكتب سارتر في مقدمته لكتاب هنري أليج Henri Alleg «القضية» La Question قائلاً: «أي شخص، في أي وقت، قد يجد نفسَه ضحيةً أو جلادًا على حد سواء»[18]، تلميحًا إلى مقالة سابقة لكامو بعنوان «لا ضحايا ولا جلادين». ولو لم يتخاصم سارتر وبوفوار مع كامو من قبل، فلربما تخاصما معه الآن حول الموقف الجزائري.

ويمكن أن نتهم سارتر وبوفوار بالتشجيع على العنف من مواقع آمنة، ولكنهما هذه المرة لم يكونا بمأمن على الإطلاق. فكما حدث في عام 1947، تلقى سارتر تهديدات بالقتل[19]. ففي أكتوبر عام 1960، شارك عشرة آلاف من قدامى محاربي الجيش الفرنسي في مظاهرة مناهضة للاستقلال، وردَّدوا من بين هتافات أخرى قائلين: «أطلقوا النار على سارتر!». وعندما وقَّعَ سارتر على عريضة غير قانونية تحث الجنود الفرنسيين على عصيان الأوامر التي لا تتفق مع ضميرهم، تعرَّض للملاحقة القضائية والسجن، حتى زُعِمَ أن الرئيس شارل ديجول تدخل لمنع ذلك، وعلّق قائلاً: «المرء لا يَسْجِن فولتير». وأخيرًا، في يوم 7 يناير عام 1962، أخذ شخصٌ التحريضَ على قتله مأخذ الجدّ. فزُرِعَتْ في المنزل رقم 42 شارع بونابرت، حيث يقيم سارتر مع أمه، عبوةٌ ناسفة في الشقة العليا. دمَّرَ الانفجارُ الطوابق وحطَّم أبواب الشقق، ومن حُسْن الحظ أنْ لم يُصَبْ أحد[20]. لقد خشي كامو على والدته في الجزائر، ولكن والدة سارتر هي التي تواجه الخطر الآن. انتقل سارتر إلى شقة جديدة بالمنزل رقم 222 بشارع راسباي، واستأجر لأمه شقة مستقلة قريبًا منه. أمسى سارتر الآن أقرب إلى محل إقامة بوفوار، وأبعد من أماكنه القديمة المعروف بتردُّده عليها في سان جيرمان دي بريه، الأمر الذي جعل العثور عليه أصعب.

لم يَدَعْ سارتر الهجومَ عليه يوقِف حملته؛ فواصل مع بوفوار التحدُّث في المظاهرات، وكَتَبا مقالات، وقدَّما أدلة لمساندة المتهَمين بنشاط إرهابي. وطبقًا لكلود لونزمان، كانا يستيقظان في منتصف الليل لإجراء مكالمات تليفونية يائسة تستهدف تأجيل تنفيذ عقوبة الإعدام لجزائريين محكوم عليهم[21]. في عام 1964، رفض سارتر

جائزة نوبل في الآداب، قائلاً إنه لا يريد المساومة على استقلاله، وشجب مَيْل اللجنة إلى اقتراح الجائزة لكُتّاب غربيين أو مهاجرين مناهضين للشيوعية فقط، بدلاً من الكُتّاب الثوريين في العالم النامي[22].

وفي واقع الحال، عندما اقتُرِحَ اسم سارتر للجائزة، استشار- عقليًا- «الأقلّ حظًّا»، كهيدجر الذي التمس حكمة جاره، «فلاح» توتناوبرج، لمّا عُرِضَتْ عليه وظيفة برلين في عام 1934. في قصة هيدجر، هزّ جاره رأسه في صمت. وفي عقل سارتر، أعطاه الأقلّ حظًّا بطريقة مماثلة هزة رأس جازمة حاسمة: لا. لكن رفض هيدجر تعلَّقَ بالانسحاب والاستقالة من التعقيدات الدنيوية. أما «لا» سارتر فجاءت استجابة لمطالب بشر عُوملوا بالظلم، فربطته أوثق رباط بحياة الآخرين عن ذي قبل.

* * *

كتب آخرون، قبل سارتر بوقت طويل، عن دور «النظرة» في العنصرية. في عام 1903، تأمّل دو بوا W. E. B. Du Bois، في كتابه «نفوس شعب أسود» The Souls of Black Folk، «الوعيَ المزدوج لدى شعب أسود، هذا الشعور بنظرته الدائمة إلى نفسه من خلال عيون الآخرين، وشعوره بمعايَرة نفسه من خلال شريط عالَمٍ ينظر إليه بازدراء وشفقة مستمتعًا»[23]. ولاحقًا، استكشف الكُتّاب الأمريكيون السود معركة السيطرة الهيجلية على المنظورات. ففي عام 1953، وصف جيمس بُلدوين زيارته إحدى القرى السويسرية الصغيرة التي لم يَرَ سكانها شخصًا أسود من قبل، فكانوا يحدِّقون فيه بدهشة مشوبة ببلاهة ووقاحة. وقد تفكَّر أن عليه الشعور، من الناحية النظرية، بشعور المستكشفين البيض الأوائل في القرى الأفريقية، وتَقبُّل التحديق فيه على سبيل الإجلال والتحية لعجائبيته. فكان يتنقل كالمستكشفين على نطاق أوسع وأكثر دُرْبةً وتمرُّسًا من المحليين. ورغم ذلك لم يشعر بشعورهم، بل استشعر الإهانة، وأصابه الإعياء والمرض بكل سهولة[24].

بل عانى بُلدوين، الرجل الأسود مثليُّ الجنس، سنواتٍ من التهميش المزدوج في الولايات المتحدة، إذ اتخذت التقسيمات العِرْقية طابعًا مؤسّسيًا، وكانت المثلية الجنسية غير قانونية (أول ولاية أباحته هي إلينوي عام 1962). اتخذ بُلدوين من فرنسا موطنًا لسنوات، فالتحق برفيقه الروائي ريتشارد رايت الذي استقر به المقام في باريس.

بعد اكتشاف رايت الوجوديين ولقائه بهم في أربعينيات القرن العشرين، غَدَا أكثر فرانكوفونيةً ووجوديةً عن ذي قبل. في عام 1952، انتهى من روايته الوجودية «اللامنتمي» [أو الغريب] L'Étranger، وتتناول قصة رجل مضطرب يدعى كروس دامون، فَرَّ ليبدأ حياة جديدة بعد الخلط بينه وبين رجل آخر سيموت في حادثة تصادم.

والسلطات البيضاء غير قادرة على تمييز رجل أسود من آخر. يستغل دامون خطأهم للفرار من دعوى قضائية تتهمه بجَعْله فتاة قاصرًا تحبل منه. ثم يقع بعد ذلك في صعوبات أسوأ، ويرتكب جرائم قتل لإخفاء هُويّته. عمل أيضًا مع الشيوعيين، كما حدث لرايت نفسه. وبعد أن أعاد دامون اختراع نفسه، شعر بحرية كبيرة، ولكن أيضًا بمسؤولية مُدَوِّخة أن يقرِّر معنى حياته. تنتهي القصة نهاية سيئة، إذ يُلاحَق دامون بسبب جرائمه ويُقتَل؛ في لحظات موته يقول إنه فعل كل ما فعله ليكون حُرًّا، وكي يكتشف ما يستحقه. «نحن مختلفون عما يتراءى لنا... ربما أسوأ، وربما أفضل، ولكننا مختلفون يقينًا... نحن غرباء عن أنفسنا»[25].

يطبق رايت فلسفات سارتر وكامو على تجربة الأمريكي الأسود. والثمرة كتابٌ مثير للاهتمام، وإن شَابَهُ بعض نقاط الضعف، وكان من الممكن الإفادة من المساعدة التحريرية لإبراز أفكاره بقوة أكبر. ولكن رايت كان لديه محرِّر ووكيل فضَّلا تخفيف حمل الكتاب من الأفكار تمامًا، كما حدث مع الترجمة الإنجليزية لكتاب بوفوار «الجنس الثاني». لقد توقع عالَمُ النشر من مؤلف مثل رايت عملاً بسيطًا بلا مهارة كبيرة، وليس إعادة صياغة فكرية على نحو روايتي «الغثيان» و«الغريب». وعلى مضض، نقّح رايت عمله لتقليل أبعاده الفلسفية[26]. وأثناء إنجازه هذه المهمة المؤلمة، وصلت رواية جديدة بالبريد هي «الرجل اللامرئي» Invisible Man لمؤلفها رالف إليسون Ralph Ellison، تحكي أيضًا عن رجل أسود مُستلَب [يشعر بالاغتراب] يقوم برحلة من الخفاء اللامرئي [عدم تحقيق ذاته] إلى الأصالة [تحقيق ذاته]. وَقْعُ رواية «الرجل اللامرئي» أخفُّ من رواية رايت، ولا تحتوي على فلسفة فرنسية. فحققت مبيعات أفضل، وفازت بجائزة الكتاب الوطنية National Book Award.

كَتَبَ رايت رسائل كثيرة إلى إليسون، ممتدحًا عمله، وداعيًا إياه إلى باريس، فعلّق عليها إليسون بوقاحة: «لقد سئمتُ قليلاً من الزنوج الأمريكيين الذين يركضون لبضعة أسابيع ثم يعودون مصرِّين على أن تلك هي الجنّة»[27]. اعتقد إليسون أن رايت أضرَّ نفسَه بالانتقال خارج البلاد: أفسد حريةَ كتابته بالسعي إلى الحرية في الحياة الحقيقية. تلقى رايت هذا النوع من التعليقات كثيرًا: ارتأى محرِّره إدوار أزويل Edward Aswell أنه فاز بالسلام على المستوى الفردي، ولكنه خسر الزخم الأدبي[28]. حتى جيمس بُلدوين كتب قائلاً: «استطاع ريتشارد في النهاية العَيْش في باريس على نحو ما كان سيعيش أي رجل أبيض هنا في أمريكا. وقد يبدو هذا الأمر مرغوبًا فيه، ولكني أتساءل مندهشًا إن كان الأمر كذلك»[29].



ريتشارد رايت، 1945؛ (Bridgeman Images).

وأنا أتساءل مندهشةً عن شيء مختلف: لماذا يجلب وجود رايت في باريس هذا النوع من الإدانة أو الاستنكار؟ بُلدوين نفسه عاش في فرنسا، ورالف إليسون استغل منحة جائزة روما[30] Prix de Rome للانتقال إلى إيطاليا لمدة عامين بعد نجاح روايته «الرجل اللامرئي»، فترك أمريكا ثم عاد إليها. سافر الكُتّاب البِيض إلى الخارج طيلة الوقت، ولا أحد قال إنهم سيخسرون قدرتهم على الكتابة إذا سافروا. لقد آمن رايت بأن حريته ضرورية وأساسية لتحقيق منظوره: «أحتاج إلى العَيْش بحُرِّية إذا أردتُ النمو والاتساع»[31]. يبدو أنه مطلب معقول. وأظن أن الاعتراض الحقيقي لم يكن على انتقال ريتشارد رايت إلى فرنسا بل على كتابته من خلال الأفكار الفرنسية.

لم يكتب رايت روايات بعد روايته تلك. (كلا ولا إليسون). بل كتب كتبًا عن السفر والرحلة والتحقيق الصُّحفي، أبرزها كتابه «لون الستار» The Color Curtain، عن مؤتمر كبير للدول النامية في باندونج انعقد في أبريل عام 1955؛ وكتابه «الرجل الأبيض، أنصِتْ» White Man, Listen، في عام 1957، الذي يتناول الأفراد المُتَغَرْبنين في آسيا وأفريقيا والهند الغربية، أولئك «الغرباء المنعزلين الموجودين على هوامش

هاوية ثقافات عديدة وجودًا محفوفًا بالمخاطر، هوامش كجُرُف هارٍ»[32]. لم يَفْتَرْ حماسه للهامشي الوجودي؛ بل تحوَّل إلى الكتب غير الأدبية.

في يوم 19 سبتمبر عام 1956، تحدث رايت في المؤتمر الدولي الأول للكُتّاب والفنانين الزنوج[33] في جامعة السوربون. وكان هو المتحدث الوحيد الذي لفت الانتباه إلى غياب النساء الكامل تقريبًا عن النقاش. أشار إلى مدى قرب موضوعات المؤتمر الرئيسية من الموضوعات التي عالجتها سيمون دي بوفوار في كتابها «الجنس الثاني»: صراعات السلطة، النظرة الغريبة، الوعي بالذات، بناء الأساطير القمعية[34]. الناشطات النِّسْويات المناهِضات للعنصرية شاركن أيضًا الالتزامَ الوجودي بالعمل: عقيدة «موقف التحدي والمواجهة» "the "can-do تقول إن الوضع الراهن يمكن فَهْمه من الناحية الفكرية، ولكن ينبغي عدم قبوله في الحياة.

* * *

في هذه الأثناء، حقق كتاب «الجنس الثاني» تأثيرات أقوى في النساء حول العالم، أكثر من أي وقت مضى. صُنَّاع برنامج تلفزيوني عام 1989 ومؤلفو كتاب بعنوان «بنات بوفوار» Daughters of de Beauvoir جمعوا قصصًا عن نساء تغيّرت حياتهن بعد قراءة كتاب «الجنس الثاني» أثناء خمسينيات القرن العشرين وستينياته وسبعينياته. وهُنَّ نساء من أمثال إنجي بيج Angie Pegg، ربّة منزل في ضاحية إسيكس Essex الصغيرة، التقطت مصادفةً كتاب «الجنس الثاني» من متجر كتب، فبدأت في قراءته ولم تتوقف حتى الرابعة صباحًا. استغرقت أولاً في قراءة الفصل الذي يتناول كيف تعزل الأعمالُ المنزلية النساءَ عن العالم، ثم عادت لقراءة بقية الفصول. كانت بيج تعتقد، حتى تلك اللحظة، أنها المرأة الوحيدة التي تشعر بأنها منفصلة عن الحياة بسبب الطريقة التي أمضت بها أيامها؛ بوفوار جعلتها تدرك أنها ليست الوحيدة، وشرحت لها لماذا شعرت بهذا الشعور[35]. كتاب «الجنس الثاني» كتاب آخر من كتب الاكتشافات التي تغير الحياة، كما حدث لحياة سارتر أو ليفيناس عندما قرآ كلاهما هوسرل. في الصباح، قررت بيج تغيير اتجاه حياتها. هجرت الممسحة والمنفضة، وذهبت إلى الجامعة لدراسة الفلسفة.

وبالإضافة إلى كتاب «الجنس الثاني»، استلهمت الكثير من النساء أفكارًا موحية من مجلدات سيرة بوفوار الذاتية الأربعة، التي بدأت في عام 1958 بـ«مذكرات ابنة مطيعة» Mémoires d'une jeune fille rangée، وتواصلت حتى مجلدها «كل ما قيل وحدث» All Said and Done الصادر عام 1972. مارجريت والترز Margaret Walters، التي نشأت في أستراليا، فَتنتها نبرةُ الثقة في هذه الكتب ومحتواها. فهي تحكي قصة

ملحمية لامرأة تبحث عن الحرية، وتجدها. النساء اللاتي يعشن في زيجات تقليدية كُنَّ مفتونات بسرد بوفوار لعلاقتها المنفتحة مع سارتر وعشاق آخرين[36]. تتذكر كيت ميليت Kate Millett، التي صارت ناشطة نِسْوية بارزة، وتثير التفكير قائلةً: «هناك، في باريس، تعيش بوفوار هذه الحياة. روحها جريئة مستقلة، تكتب كل ما أودّ أن أكونه، هنا في قرية هامشية معزولة»[37]. أُعجِبتْ أيضًا بالالتزام السياسي المشترك عند بوفوار وسارتر: «لقد مثّل كلاهما مغامرة السعي إلى قيادة حياة أخلاقية، ومحاولة العَيْش طبقًا لسياسة أخلاقية راديكالية، وليست هذه الأخلاق كتابًا مقدسًا يساريًا فقط، بل عليك اختراع أخلاقيات الموقف في كل مرة. وهذه مغامرة»[38].

قادت سيمون دي بوفوار النساء إلى إجراء تغييرات جذرية في حياتهن أثناء عقود شعرت بعضهن فيها، حتمًا، بأنهن كنَّ منبوذات غاية النبذ. إحدى مَن أُجريتْ معهن مقابلات، جويس جودفيلو Joyce Goodfellow، حكت تجربة تخليها عن زواجها وهجرها وظيفة ثابتة ولكنها مملة. انتهى بها الأمر إلى كونها امرأة حرة تمامًا، وأمًّا وحيدة، فأخذت تكافح لسنواتِ الفقرَ والعزلة والوحدة. ثم قالت بامتعاض: «ما تقرأه يؤثر في حياتك حقًّا»[39].

* * *

ما تقرأه يؤثر في حياتك. برهنتْ على ذلك قصةُ الوجودية، التي انتشرت في جميع أنحاء العالم أثناء خمسينيات القرن العشرين وستينياته، أكثر من أي فلسفة أخرى حديثة. فالوجودية برَفْدها، وتغذيتها، النِّسْويةَ وحقوقَ الشواذ وتكسير الحواجز الطبقية والكفاح ضد العنصرية والاستعمار، ساعدتْ على تغيير أساس وجودنا اليوم بطرق جوهرية. وألهمت، في الوقت نفسه، الكثيرين بهَجْر المألوف المعتاد، بحثًا عن مزيد من أشكال التحرر الشخصي. لقد دعا سارتر إلى علاج نفسي وجودي جديد، وهو ما ترسَّخ بحلول خمسينيات القرن العشرين، إذ سعى المعالجون النفسيون إلى علاج مرضاهم بوصفهم أفرادًا يكافحون من أجل قضايا المعنى والاختيار بدلاً من معاملتهم بوصفهم مجموعة أعراض سيكولوجية. الأطباء النفسيون السويسريون، من أمثال ميدارد بوس Medard Boss ولودفيج بينسوانجر Ludwig Binswanger، قاموا بتطوير «تحليل الدازاين» Daseinanalysis، استنادًا إلى أفكار هيدجر؛ ولاحقًا غدت أفكار سارتر أكثر تأثيرًا في الولايات المتحدة وبريطانيا. فعمل رولو ماي Rollo May وإيرفين يالوم Irvin Yalom من خلال إطار وجودي صريح؛ كذلك استرشدَ بأفكار مماثلة أطباءٌ في حركة معارَضة الطب النفسي[40] anti-psychiatrists من أمثال

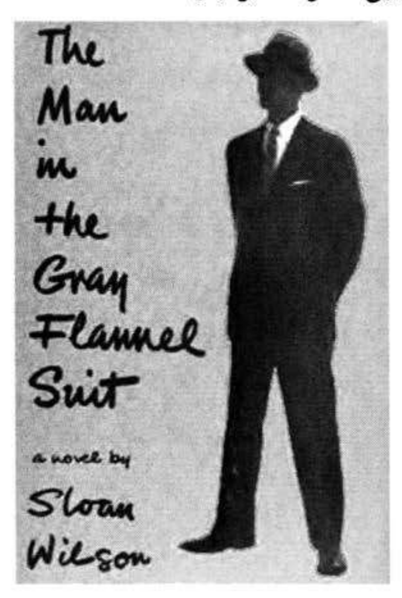
آر. دي. لينج R. D. Laing، و«المُعالِج بالمعنى»[41] logotherapist فيكتور فرانكل Viktor Frankl الذي قادته تجاربه في معسكر اعتقال نازي إلى استنتاج أن الحاجة الإنسانية إلى المعنى حيوية بقدر حيوية الحاجة إلى الطعام أو النوم تقريبًا[42].

استمدت هذه الحركات طاقتها ونشاطها من زيادة الرغبة العامة في المعنى وتحقيق الذات فيما بين الشباب، ولا سيما في أمريكا. فبعد الحرب، استقر الكثير من الناس في حياة سِلْمية قدر استطاعتهم، مدركين قيمة وظيفة ثابتة ومنزل في الضواحي وسط الخُضْرة والهواء النقي. ووجد بعض قدامى المحاربين صعوبة في التأقلم، ولكن الكثيرين منهم لم يرغبوا سوى في الاستمتاع بطيّبات العالَم. ونشأ أطفالهم وسط هذه الطيّبات، ثم عند دخولهم مرحلة المراهقة تساءلوا مندهشين عما إذا كان هناك المزيد في الحياة غير قصِّ العشب والتلويح للجيران. فثاروا على النظام السياسي ضيق الأفق في أمريكا فترة الحرب الباردة، بتوليفته التي جمعت بين الشعور بالراحة والبارانويا. وعندما قرأوا رواية جيه. دي. سالينجر J. D. Salinger «الحارس في حقل الشوفان» The Catcher in the Rye، قرّروا، كبطلها هولدن كولفيلد Holden Caulfield، أن ما لا يريدونه زائف.

وهو ما تلاه عقد من الزمان أو نحوه، ضَجَّ فيه الأدب والمسرح والسينما، جميعها، بما يمكننا تسميته «دراما الأصالة» التي امتدت من كُتَّاب البِيتْ[43] Beat Writers باستغراقهم في الضجر والقلق والأرق وتعاطي العقاقير، إلى أفلام جيل ساخط مُستاء كفيلم «متمردون بلا سبب» Rebel Without a Cause (1955)، أو في فرنسا فيلم جان لوك جودار Jean-Luc Godard «حتى آخر نَفَس» Á bout de soufflé (1960). وأحيانًا، يُعْتَرَفُ بالوجودية، وإن بطريقة تعجّ بالمفارقات. فيلم مارسيل كارنيه Marcel Carné «الغشّاشون» Les tricheurs (1958) (الذي تُرْجِمَ عنوانه إلى «شبان مذنبون» Youthful Sinners) هو حكاية رمزية عن شابين عدميين يقطنان الضفة اليسرى يمارسان تعدد العلاقات ويشجعانها، لكنهما لم ينتبها إلى وقوعهما في الحب وأن عليهما اختيار الزواج البرجوازي [بمعنى أحادية الشريك وفق منطق العائلة التقليدي]. في فيلم «وجه مضحك» Funny Face (1957)، الشخصية التي تلعبها الممثلة أودري هيبورن Audrey Hepburn تذهب إلى ملهى ليلي باريسي بحثًا عن فيلسوف مشهور، فتملّكها الموسيقى المثيرة، وترقص رقصة وجودية جامحة. لكنها تتزوج زواجًا آمنًا من الشخصية الطاعنة في السِّن التي يلعبها الممثل فريد أستير Fred Astaire.

واستمرت أفلام وروايات أخرى في البقاء على حافّة أصعب، فرفضت الاستقرار بالطرق القديمة. التحفة البسيطة من هذه الفترة رواية سْلوِن ويلسون Sloan Wilson

«رجل بالبدلة الرسمية الرمادية»[44] The Man in the Gray Flannel Suit. بطلها، المحارب القديم، يكافح للتكيف مع بيئة الضاحية التي يعيش فيها، ومع وظيفة في شركة من المفترض أن يعمل فيها لساعات طويلة مُنجِزًا مهمات لا معنى لها. وفي النهاية، يلقي الضوء على طريقةٍ في الحياة أكثر أصالةً، رافضًا الأمن والسلام[45]. غدا عنوان الرواية شعارًا، ولا سيما بعد تحولها إلى فيلم من بطولة النجم جريجوري بيك Gregory Peck. وكما يذكر سْلوِن ويلسون، بدأ المديرون التنفيذيون يرتدون ملابس رياضية (متطابقة) للعمل بدلاً من البدل الرسمية الرمادية، لا لشيء سوى إثبات أنهم- عكس غيرهم من المُمتثِلين- أفراد أحرار وأُصَلاء.



سْلوِن ويلسون، «رجل بالبدلة الرسمية الرمادية»؛ (Simon & Schuster, 1955).

وقد أشارت رواية جورج أورويل «ألف وتسعمائة وأربعة وثمانون»، الصادرة عام 1949، إلى وجود صلة رئيسية بين الثقافة الامتثالية والسيطرة التكنولوجية؛ وأدرك كُتَّاب آخرون أهمية هذه التيمة. رواية ديفيد كارب David Karp غير المشهورة، المنشورة عام 1953، بعنوان «الواحد» One، تتناول مجتمعًا يفرض بالقوة تماثلاً سيكولوجيًا كاملاً. يُعتقل البطل بعد أن تكتشف الدولة بروز علامات الفردية عليه خَفيّةً جدًا إلى درجة أنه لم يلاحظها على نفسه. فأعادت الدولةُ تعليمَه وتثقيفه بلطف، ولكن قَسْرًا، عبر عملية تلطيفية طبيّة بدلاً من المواجهة، وهي لذلك العملية الأكثر رعبًا.

وتوجد حالات درامية أخرى ربطت الخوف من التكنولوجيا بالخوف من احتمال

تقلُّص البشر إلى مخلوقات شبيهة بالنمل دون حَوْلٍ ولا قوة أو قيمة. في فصل سابق عن هيدجر، ذكرتُ أحد أفلامي المفضلة، «الرجل المُتقلِّص بطريقة مذهلة» The Incredible Shrinking Man الصادر عام 1957، وهو أحد أفلام دراما الرعب التكنولوجي والوجودي. يبدأ الفيلم بتعرُّض البطل لسحابة مُشِعّة غَشِيَت البحرَ. ولمّا عاد إلى بيته أخذ يتقلص، فيفقد حجمه وهَيْبته حتى تضاءل إلى حجم ذرّة غبار. لم يتمكن من إيقاف ما يحدث له، رغم استخدامه كل الأدوات والأجهزة المتاحة له كي يبقى، وينتهي به الحال إلى شخصية دقيقة الحجم وسط العُشْب، يتطلع إلى ضخامة الكون وهَوْل اتساعه. وقد ربطت أفلام أخرى في خمسينيات القرن العشرين، بشكل مماثل، بين توأم الرعب الهيدجري من الأصالة المفقودة والتكنولوجيا الغريبة المثيرة للقلق، منها بعض الأفلام التي استُقبِلَت استقبالاً أبسط بوصفها تعبيرات عن مناهضة الشيوعية وقت الحرب الباردة، كفيلم «غزو خاطفي الأجساد» The Invasion of the Body Snatchers (1956). في أفلام مثل فيلمَيْ «جودزيلا» Godzilla و«هم!» Them! (وكلاهما عُرِضَا عام 1954)، تندفع من أرض دنسة خربة بغرض الانتقام جبّاراتٌ، وطفيليات ماصّة للدماء، وعقارب، وسرطانات البحر، ونملٌ مُشِعّ، وغيرها من المخلوقات الكابوسية[46]. ومن المثير للاهتمام قراءة محاضرة هيدجر «مسألة التكنولوجيا»، بكلامها عن «الفظيع الشائه» و«المُروِّع» في الإنسان، وانتهاك الأرض وتجريدها من مواردها، مع تأمُّل حقيقة أن النسخة المنشورة من المحاضرة ظهرت في عام عَرْض فيلم «جودزيلا» نفسه.

وإلى جانب الأعمال الخيالية، ظهر نوعُ كتابةٍ غير أدبية جديد من نَسْل جديد: السوسيولوجي أو السيكولوجي أو الفيلسوف بوصفه متمردًا وجوديًا. رَادَ ديفيد ريزمان David Riesman هذا الطريقَ بدراسته عن الاغترابِ [الاستلاب] الحديث، المنشورة بعنوان «الحشد المنعزل» The Lonely Crowd في عام 1950. وارتفعت موجة في عام 1956 شملت كتاب إرفينج جوفمان Irving Goffman «عَرْض الذات في الحياة اليومية» The Presentation of the Self in Everyday Life، وكتاب ويليام وايت William Whyte «رجل المنظمة» Organization Man، وكتاب بول جودمان Paul Goodman «تنامي العبث» Growing up Absurd. وأما العمل الوجودي غير الأدبي الأكثر دراميةً فكتبته بعد فترة قصيرة واحدة من أفراد الحرس القديم: حنة أرندت. وهو كتابها «آيخمان في القدس» Eichmann in Jerusalem، الصادر عام 1963، الذي بدأ بوصفه مقالة في مجلة «نيويوركر»، ثم تطور إلى كتاب يتناول محاكمة القدس لأدولف

آيخمان منظِّم الهولوكوست[47]. فبعد حضور أرندت المحاكمة ومراقبتها ردود آيخمان الفارغة الغريبة، رأت فيه الرجلَ ذا البدلة الرسمية الرمادية في اكتماله. آيخمان- فيما ترى أرندت- بيروقراطي بلا عقل، استَعْبده الـ«هُمْ» الهيدجري، ففقد كلَّ الفردانية والمسؤولية الإنسانية، ووصفت أرندت هذه الظاهرة [سلوك آيخمان هذا] بـ«تفاهة الشر». أثار تفسيرها جدلاً كثيرًا، كما أثارته جوانب أخرى في الكتاب[48]، ولكنه فتن جمهورًا انتابته حالة ذعر أخلاقي، لا من اعتقادات متطرفة، بل على النقيض تمامًا، الذعر من الانسياق بلا عقل وبلا أي تميُّز. وتجاوبًا مع عمل أرندت إلى حد ما، أجرى باحثون من أمثال ستانلي ميلجرام Stanely Milgram وفيليب زيمباردو Philip Zimbardo تجارب تستكشف إلى أي مدى يذهب الناس في طاعة الأوامر. وجاءت النتائج مرعبة: بدا أن كل شخص، تقريبًا، على استعداد لممارسة التعذيب إذا أصدرت له شخصية سلطوية، بما يكفي، أمرًا بذلك أو طلبته منه[49].

وليست كلُّ المناقشات التي تُفَنِّد اللاأصالة عميقةَ الفكر. الروائي نورمان ميلر Norman Mailer- مؤلف أمريكي كبير، هو الوحيد الذي يُعرِّفُ صراحةً بأنه وجودي- كرَّس مقاله «الزنجي الأبيض» The White Negro عام 1957 لشخصية يمتدحها على النحو الآتي:

> الوجودي الأمريكي- مُتابع أحدث الاتجاهات والموضات، الرجل الذي يعرف أنه إذا كان ظرفنا الجَمْعي أن نتعايش مع موت فوري بحرب ذرّية، أو مع موت سريع نسبيًا تتولاه الدولة بصفتها **معسكر اعتقال شامل**، أو مع موت بطيء بالامتثال لخنْق كل غريزة إبداعية متمردة...[وأنه] إذا كان قدر إنسان القرن العشرين أن يتعايش مع الموت من المراهقة حتى الشيخوخة المبكرة، فلماذا إذن يكون الجواب الوحيد الذي يمنح الحياة أن يتقبل شروط الموت، أن يتعايش مع الموت بوصفه خطرًا فوريًا، أن يعزل نفسَه عن المجتمع، أن يوجد بلا جذور، أن ينطلق في تلك الرحلة المبهمة داخل إملاءات النفس المتمردة. وباختصار، سواء كانت الحياة جانية أم لا، فالقرار هو تشجيع السيكوباتي [المختل عقليًا] الكامن في نَفْس الوجودي[50].

ويبدو أن ميلر قرر خوض التجربة. فبعد إعلانه عن برنامج ترشُّحه لمنصب عمدة مدينة نيويورك على لائحة «وجودية» في عام 1960، اضطر إلى الإقلاع عن الترشُّح بعد أن طعن زوجته إديل Adele بسكين وهو في حالة سكر أثناء حفلة إطلاق حملته الانتخابية [لحُسْن حظه نجتْ زوجته من الموت]. ثم عاد إلى الترشح ثانيةً لمنصب

العمدة في عام 1969، ولكن ليس بوصفه وجوديًا. لم يكن فَهْمه للنظرية الفلسفية سوى فَهْم سطحي. عندما سأل كولن ويلسن- الكاتبُ الإنجليزي الأعرفُ منه بعض الشيء- ميلر عما تعنيه الوجودية له، أجابه ميلر ملوِّحًا بيده قائلاً: «آه، طريقة في التعامل مع المواقف أثناء تطوُّرها»[51]. وأشارت كاتبة سيرة حياته ماري ديربورن Mary V. Dearborn إلى أن معرفة ميلر بالوجودية مستمدة، لا من كتاب سارتر «الوجود والعدم» كما أحبَّ أن يدّعي، ولم يكن الكتاب تُرجِمَ بعد، بل من إنتاج برودواي لمسرحية سارتر «لا مَخْرج»، بالإضافة إلى قراءة عجولة لكتاب «رجل غير عقلاني» Irrational Man، وهو دليل شعبي نشره عام 1958 ويليام باريت أستاذ الفلسفة الذي كتب سابقًا عن سارتر لدورية «بارتيزان ريفيو»[52].

جاء كتاب ويليام باريت بصورة جيدة فحقق تأثيرًا؛ وتبعه عمل آخر من أكثر الكتب مبيعًا حرَّره والتر كوفمان Walter Kaufmann في عام 1956 تحت عنوان «الوجودية من دوستويفسكي إلى سارتر» Existentialism from Dostoevsky to Sartre، ويتألف من مقتطفات جُمِعَتْ من كيركجارد ودوستويفسكي ونيتشه وياسبرز وهيدجر وسارتر وكامو، مع ضرب أمثلة من فرانز كافكا، وبتقديم المحرِّر الذي عرَّفَ الوجودية بأنها سلسلة من «التمردات ضد الفلسفة التقليدية»، قام بها كُتّابٌ جمعتهم «نزعة فردية حماسية متّقِدة»[53].

كتابا كوفمان وباريت كلاهما من أكثر الكتب مبيعًا، فأشبعا الفضول نحو النصوص الأصلية، التي ظهرت أخيرًا عبر الترجمة. ظهر كتاب بوفوار «الجنس الثاني» بالإنجليزية عام 1953، ثم ظهر كتيب كامو «أسطورة سيزيف» عام 1955 منضمًا إلى ترجمات أسبق لرواياته. وفي عام 1956، ظهر كتاب سارتر الضخم «الوجود والعدم» الذي يقدمه في أفضل حالاته، بترجمة هيزل بارِنس[54]. وأتبعته بارِنس بكتب تقارن الفكر الوجودي بغيره من التقاليد الفكرية، ومنها موضة العصر الأخرى بوذية الزن[55] Zen Buddhism. كما قدمتْ أيضًا سلسلةً تلفزيونية في عام 1961 بعنوان «لقاء الذات: درس في الوجودية» Self-Encounter: a study in existentialism، تشرح من خلالها الأفكار الفلسفية بمصاحبة تمثيليات مصغّرة لمقتطفات من المسرحيات الوجودية. وهي فكرة رائعة؛ رغم أن مذكرات بارِنس تقول إن حلقاتها التلفزيونية تميزت بحادث مأساوي. في أحد المقتطفات الدرامية، لعب ممثلٌ دورَ طبيب يتأمل في تيمة الموت. وفي اليوم التالي للتصوير، رأى هذا الممثل قطة صغيرة عالقة على عامود تليفون، فتسلقه كي ينقذها. لمس سلكًا حيًّا [مُكهرَبًا] فصعقه ومات[56].

* * *

عبّرت الوجودية عن كل الغضب في الولايات المتحدة منذئذٍ فصاعدًا، وأما على الجانب الآخر من الأطلنطي فكانت بريطانيا تمضي في سبيلها بطريقة أكثر احتراسًا. الفلاسفة المحترفون في كلا البلدين نحّاهم جانبًا منذ فترة طويلة الوضعيُّ المنطقي رودولف كارناب Rudolf Carnap، ذلك المهاجر الألماني الذي أقام في الولايات المتحدة وكتب ورقة عام 1932 يسخر فيها من عبارات هيدجر كعبارة «العدمُ يَتعدّمُ» das Nichts nichtet (the nothing nothings). فخَطَّ هجومُه خطًا بين الفلسفة «الأنجلوأمريكية» و«القارّية»، لا يزال باقيًا حتى اليوم[57]. لم ينشغل القراء غير المحترفين بذلك، ووجدوا أن الوجودية مثيرة محفّزة؛ عدا أنهم في إنجلترا كان لديهم عوائق ثقافية أخرى عليهم تجاوزها. فكما أشارت آيريس مردوخ- أولُ مُروِّجة للوجودية في البلاد- اعتادت الإنجليزية في البلاد على أفكار تتولّد من عالَم «يلعب فيه الناس لعبة الكريكت، ويخبزون الكعك، ويتخذون قرارات بسيطة، ويتذكرون طفولتهم، ويذهبون إلى السيرك»[58]، على حين جاء الوجوديون من عالَمٍ يقترف فيه الناس خطايا عظيمة ويسقطون في الحب وينضمّون إلى الحزب الشيوعي. ولكن، مع مرور خمسينيات القرن العشرين، وجد الشباب الناطق بالإنجليزية أن الخطيئة والسياسة من الممكن أن تكونا عملاً أمتع من خَبْز الكعك[59].

شجّعتهم آيريس مردوخ. فهي نفسها غمرتها السعادة عند لقائها الأول بسارتر، حين كانت تعمل في منظمة اللاجئين، «إدارة الأمم المتحدة للإغاثة والتأهيل» UNRWA، في بروكسل عام 1945. استمعتْ إلى محاضرته في المدينة، ووقّعَ على نسختها [الفرنسية] من كتاب «الوجود والعدم»، وكتبتْ إلى صديقٍ تقول: «الإثارة- لا أتذكر شيئًا يُضارِعها منذ أيام اكتشافي لكيتس وشيلي وكولريدج حين كنتُ يافعةً»[60]. ستتخلى مردوخ لاحقًا عن الوجودية بوجه عام، ولكنها حتى تلك اللحظة كانت قد بذلت الكثير لنشرها. أجرت محادثات، وكتبت أول كتاب عن سارتر في عام 1953، وأضافت مقاطع وجودية مُنمّقة لأولى رواياتها «أسفل الشّبّاك» Under the Net، بل جعلت مثالَها الانغماسَ في الحب المتحرر دون ميول ازدواجية التوجُّه الجنسي.

حياةُ آيريس مردوخ الأكاديمية في أكسفورد، ولَكْنتُها عند نطق كلمتيْ «فلسفة» «phlossofeh» و«أدب» «litch-cha» [لَكْنة الطبقات الراقية]، قلّلتْ جاذبيتها في وقت تعرّضت فيه الهياكل الاجتماعية الإنجليزية التقليدية للتقويض من أسفل بواسطة جماعة الشباب الغاضب[61] Angry Young Men من أصحاب المواقف النَّزِقة واللهجات المحلية. وكان من الصعب على الباريسيين المتأنّقين منافستهم، إلى أن انفجرت وجودية إنجليزية جدّ مختلفة، على المشهد في عام 1956، سنة العجائب الوجودية.

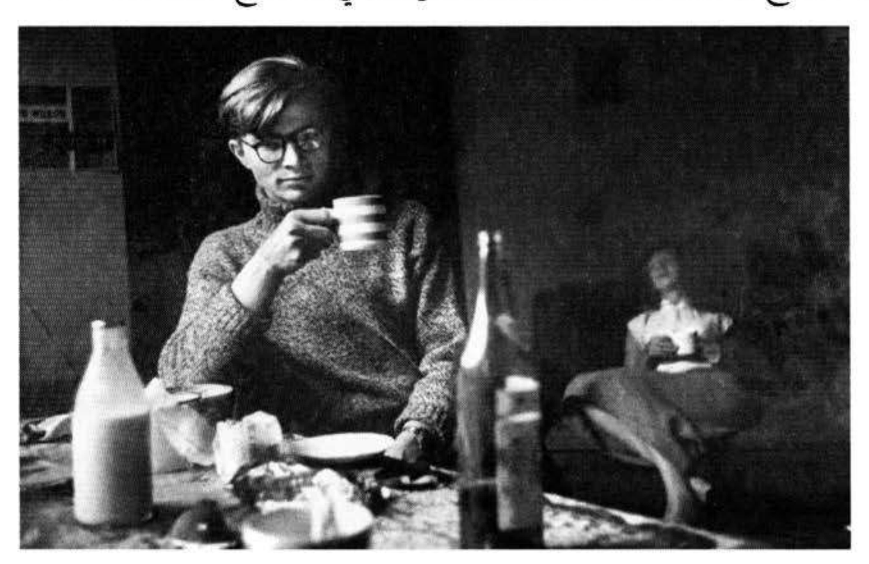


آيريس مردوخ، 1958، تصوير مارك جيرسون؛
.(Private collection/ Photo © Mark Gerson/ Bridgeman Image)

اسمه كولن ويلسون، جاء من مدينة ليستر، من الأراضي الوسطى [ميدلاندز بإنجلترا]، ولم يذهب إلى الجامعة. عنوان كتابه «اللامنتمي» - على اسم رواية كامو «الغريب»[62] L'étranger تقديرًا لها واحتفاءً بها- أخذ القرّاءَ في رحلة جامحة بعَرْضه أنماط الشخصيات الغريبة المستلَبة أو «اللامُنتمية» في الأدب الحديث، بدءًا من دوستويفسكي وإتش. جي. ويلز H. G. Wells، وتي. إي. لورنس T. E. Lawrence، ودَفَقات الراقصة المضطربة فاسلاف نيجينسكي Vaslav Nijinsky، وانتهاءً بـ روكنتان عند سارتر وميرسو عند كامو. مصادر الكتاب انتقائية، ونبرته جريئة، وأفكاره كبيرة، وتحدِّيه للأوساط الأكاديمية لا لَبْسَ فيه. استُقبِل الكِتابُ البريطاني بعاصفة.

ساعد على ذلك أن ويلسون نفسه كان حلمًا يداعب خيال أي رجل دعاية. ويلسون الذي لم يكمل بعد الخامسة والعشرين من عمره، بدا بهيَّ الطلعة بشعره الغزير المنساب أعلى حاجب واحد، وفكٍّ دالٍّ على العزم والتصميم، وشفاه مزمومة، وياقة وجودية عالية مُدوَّرة. اتّسم منذ حداثته بالحزم والشجاعة، فهاجر من ليستر في سنٍّ مبكرة للاختلاط بالشعراء وشباب البِيِنِكس[63] beatniks أثناء خمسينيات القرن العشرين. قضى صيفًا مفلسًا معدمًا في عام 1954 في هامبستيد هيث في خيمة صغيرة مع كيسَيْ نوم مبطَّنَيْن خاصّين بالتخييم، يقود دراجته كل يوم إلى مكتبة المتحف البريطاني، ويترك حقيبة ظهره في حجرة الإيداع، ويعمل على روايته في غرفة القراءة

المستديرة. في شتاء ذلك العام، استأجر غرفة في منطقة نيوكروس، ومرَّ عليه يوم عيد الميلاد وحيدًا يقرأ رواية كامو «الغريب». وَقَعَ تحت تأثير حياة ميرسو التي تميزت بـ«التدخين، وممارسة الحب، والتسكع تحت لهيب الشمس»[64]، فقرَّر أن يكتب كتابًا عن «الغرباء اللامنتمين» في الحياة الحديثة: كل أولئك الشبّان الذين يتأملون مكتئبين في هوامش الفلسفة والآداب بحثًا عن معنى هنا وهناك، فيعثرون على المعنى في العبث واللامعقول. وعندما يفتح المتحف أبوابه ثانيةً، يطلب أكوامًا من الكتب ويأخذ في كتابة مخطوطته باندفاع مُلْهَم. عثر ويلسون على ناشر هو فيكتور جولانش Victor Gollancz، الذي أخذ ويلسون إلى تناول طعام الغداء احتفالاً بصفقتهما، ثم قال له (فيما يذكر ويلسون): «أظن أنك قد تكون رجلاً عبقريًا». سُرَّ ويلسون بكلامه وقال: «إنه استنتاج توصلتُ إليه منذ سنوات، ولكن يسرُّني أن أسمع تأكيدًا منك»[65].



كولن ويلسون، 1956، تصوير مارك كوفمان؛
(Mark Kaufman/ The LIFE Picture Collection/ Getty Images).

كان الناشرون أسعد لسماعهم قصة هامبستيد هيث، والترويج لفكرة رائعة عن شاب جميل متشرد ينام تحت شجرة ليلاً، ويكتب تحت قبة المتحف الجليلة نهارًا. ولمّا اشتط خيال الصحفيين وجمح بفكرة أن ويلسون كتب هذا الكتاب بينما ينام نومًا خشنًا قاسيًا، لم يصحِّحها أحدٌ لهم، ذلك أن ويلسون كان قد استقر فعلاً في شقة في نوتينج هيل[66]. الطبعة الأولى من الكتاب خمسة آلاف نسخة، بِيعت كلها في بضع ساعات. واهتاج النقاد[67]. نشرت صحيفة بَنش Punch محاكاة ساخرة بَيِّنَتْ– «باقتباسات متكررة من

كتب قرأناها بالفعل، ومن بعض المخطوطات»- كيف تتحول أليس Alice في كتاب لويس كارول[68] Lewis Carroll من غريبة لامُنتمية إلى مُنتمية عن طريق الانزلاق إلى عالم مرآوي[69]. وبينما تفعل ذلك، «تتغير الوجودية نحو الخارج إلى وجودية نحو الداخل، وبكلمات زاهد هندوسي إيقاعية: الكثير يغدو أكثر»[70].

ثم جاء ردُّ الفعل العنيف. كَتَبَ مراسلٌ إلى «ملحق التايمز الأدبي» Times Literary Supplement مشيرًا إلى 86 خطأً رئيسيًا و203 خطأً ثانويًا في اقتباسات ويلسون الكثيرة. ثم حصلت صحيفة «ديلي ميل» Daily Mail على مقتطفات من يومياته الخاصة، ومنها تصريحه القائل: «أنا العبقري الأدبي العظيم في قرننا»[71]. قد يحتضن الجمهور الإنجليزي مثقفًا طارئًا، ولكنه يتوقع منه في المقابل قدرًا من التواضع. ما أعقب ذلك مشهدٌ غيرُ سارٍّ لشخص غريب لامُنتمٍ يتم تذكيره على الملأ طيلة الوقت بلاانتمائيته. أطاح نقاد المؤسسة بويلسون إلى بريّةٍ مقفرة. فَرَاغَ إلى مكان صامت منعزل متواريًا في الضواحي.

والحق أن كتابَ «اللامُنتمي» غريبُ الأطوار، يكشف عن قراءات متسرعة وجزئية لمصادره. ومع ذلك، انطوى الكتاب على قدر من الموهبة والإقناع، وأثر تأثيرًا عميقًا في العديد من القراء، ولا سيما المفتقرين- مثل ويلسون نفسه- إلى مزايا التعليم الرسمي المُعتمَد ولكنهم يتميزون بوَقْدة الذهن والثقة في كل جديد، والحماسة إلى استكشاف الأفكار الثقافية ومساءلة العالَم. إنه كتاب عن اللامُنتمين لـ اللامنتمين. وكان أحد هؤلاء القرّاء والدي، صبي ميدلاندز المولود في العام نفسه الذي وُلِدَ فيه ويلسون وشاركه كلَّ فضوله وتفاؤله. وقد أخبرني بأن كتاب «اللامُنتمي» كان أحد مصادر قليلة للإنارة خلال فترة حالكة رتيبة في بريطانيا بعد الحرب.

شجّع ويلسون قراءه على التعامل مع كتاباته بشكل شخصي. وأطلق على فكره «الوجودية الجديدة»، وأضفى عليها طابع إثبات الحياة، بل دُوارًا وَجْديًا مُنتشيًا. في سيرته الذاتية، باح بأنه أقدم مرةً على الانتحار في سن المراهقة؛ ولكنه قرر ألا يموت منتحرًا. وعند لحظة اختياره الحياة، مرَّ بتجربة غامرة: «لمحتُ ثراء الواقع الهائل الرائع، ممتدًا إلى آفاق بعيدة»[72]. سعى ويلسون إلى توصيل معنى استحقاق الحياة الكامل هذا، في كتبه، مؤمنًا بأن الوجوديين الكبار أخطأوا حين قيّموا الحياة تقييمًا كئيبًا للغاية. في كتبه اللاحقة، قادته رؤيته للإمكان الإنساني إلى مجموعة موضوعات يربط بينها أساسًا افتقارُها الكامل إلى الاحترام الفكري: القتل العَمْد، الأمور الخفية الغامضة، الجنسانية. لم تحقق له هذه الموضوعات مكانة مرموقة، وإنْ جذبت قرّاءه. كَتَبَ أيضًا قصصًا مثيرة وأدب خيال علمي، ولكن تظل أكثر رواياته جاذبية سيرته

الذاتية المعنونة بـ«هائم على وجهه في سوهو» Adrift in Soho (1961)، التي تحكى عن شاب بريء ساذج انتظم مع بوهيمي لندن الذين أخذوه إلى حفلاتهم، قائلين له أشياء من قبيل: «لا أريد إزعاجك بإخبارك باسم كل شخص هنا. خَاطِب الرجال بـ daddy-o والنساء بـ toots»[73].

عاش ويلسون حياة مديدة مثمرة، ولم يتخلَّ عن الكتابة حتى عندما تراجع استحسان الناشرين له فانضموا بذلك إلى منتقديه في الصحف. أمسى شيخًا غاضبًا، يصرخ في وجه أي شخص يتجرأ على التشكيك فيه: مثل همفري كاربنتر Humphrey Carpenter، الذي زاره أثناء عمله على كتاب عن جماعة «الشباب الغاضب». زَعَمَ ويلسون لمُحاوِره براد سبورجَن Brad Spurgeon الأكثر تعاطفًا معه، أن كاربنتر غفا على الأريكة أثناء حديثه عن الفينومينولوجيا. وهذا مستحيل؛ كيف يمكن لأي شخص أن يغفو أثناء مناقشة عن الفينومينولوجيا؟[74].

قصة كولن ويلسون تحذيرية. فإذا نحّيتَ جانبًا غرورَ الشباب والمواهب الاجتماعية الخرْقاء، فستكون أمام ورطة محتملة يقع فيها أي شخص يقوده شغفه بأفكار يحبها الشباب إلى الكتابة عنها بفوران انفعالي كبير. ولعل كولن ويلسون- بجرأته الوقحة وسماجته الكيركجاردية و«فرديّته المُتّقِدة»- يجسّد روح التمرد الوجودي في أواخر خمسينيات القرن العشرين أكثر من أي شخص آخر.

واحدة من المراجعين القلائل الذين أظهروا تعاطفًا مع ويلسون بعد زَوْبعة كتابه «اللامُنتمي» هي آيريس مردوخ التي اعتبرته أبْله عنيدًا، ومع ذلك كتبت في صحيفة «مانشستر جارديان» Manchester Guardian تقول إنها تفضّل «طَيْش» ويلسون وخِفّته على «الجفاف» المتحذلق عند الفلاسفة الأكثر رسوخًا[75]. مردوخ نفسها تميل أيضًا إلى الكتابة بأسلوب التداعي السخيّ للكلمات والأفكار. في عام 1961، كتبت ما يشبه المانيفستو «ضد الجفاف» Against Dryness، حثّت فيه الكُتّاب على التخلي عن «أساطير» الكتابة الجميلة «بألعابها وكريستالاتها الصغيرة» التي كانت موضة رائجة، والعودة إلى مهمة الكاتب الحقيقية، ألا وهي استكشاف كيف يمكننا أن نكون أحرارًا، ونتصرف بطريقة حيوية في عالم معقد، وسط «كثافة» الحياة الغنية[76].

وحتى عندما أغرب الوجوديون في كتابتهم إغرابًا، فكتبوا كثيرًا، ونقّحوا قليلاً، فقدموا مزاعم فخيمة، أو جلبوا على أنفسهم وَصْمةً بطريقة أو بأخرى- لا بد من القول بأنهم داوموا على ملامسة كثافة الحياة، وأثاروا الأسئلة المهمة. امنحني ذلك في أي يوم، واستبقِ المنمنمات اللذيذة لرفِّ الموقد.

* * *

بحلول ستينيات القرن العشرين، أدرك معلمو الجامعة وجود تغيُّر. كتب الباحث الهيدجري الذي يُدرِّس الفلسفةَ في كلية كولورادو Colorado College، جيه. جلِن جراي، مقالة لـ«مجلة هاربر» Harper's Magazine في مايو عام 1965 بعنوان «الخلاص في الحَرَم الجامعي: لماذا تفتن الوجوديةُ الطلابَ» Salvation on the Campus: why existentialism is capturing the students. لاحظ جراي أن الطلبة الجدد أكثر افتتانًا، عن ذي قبل، بأي فيلسوف يمثل التمرد والأصالة، كسقراط الذي مات في سبيل حريته الفكرية. وقد استولى عليهم الشغف بالوجوديين، ولا سيما فكرة سارتر عن الإيمان الفاسد [خداع النفس]. هتف طالب ذات يوم صارخًا: «أنا مريض بالتظاهر». وأفضلهم كانوا أكثر عُرْضة من غيرهم للتوقف عن الدراسة، فكانوا يختفون بحثًا عن مسار في الحياة أجدى. وهذا ما أقلق جراي، ولا سيما عندما رفض شاب ذكي واعد أي مساعدة للالتحاق بالدراسات العليا، ثم أخذ يهيم على وجهه بكل بساطة، إلى أن سمع جراي أخيرًا بأنه يطوف الضواحي هائمًا يتكسّب عَيْشَه من أعمال عارِضة متقطعة[77].

لم يكن لدى جراي مشكلة في فَهْم الإصرار على الحرية وعلى شيء «حقيقي»: فهو الذي تنبأ، في قرية إيطالية أثناء الحرب، بأن الفلسفات القديمة لن تقدم شيئًا لعالَم ما بعد الحرب، وأن كل شيء يجب إعادة اختراعه من جديد. ومع ذلك، حين تصرف الشباب بمقتضى هذه الفكرة بعد جيل تقريبًا، اكتنفتْ دوافعَه للاحتفال مشاعرُ قلق على مستقبلهم.

وجراي هذا أولُ مَن لاحظ أن صنف الوجودية الرائج يغذّي ثقافة مضادة متنامية. فأضفى مصطلحاتِه وطاقتَه التحويلية على تغيُّر اجتماعي كبير نشأ كنتيجة في السنوات التالية، مع صعود مدّ الطلبة الراديكاليين والهيبيز الجائلين، ومشروع رافضي الحرب الفيتنامية، وكل مَن ألقوا بأنفسهم في إدمان العقاقير التي تزيد النشاط الذهني وروح التجريب الجنسي المتحرر للجميع. مثالية عريضة آمِلَة اجتاحت أساليبَ الحياة هذه: هؤلاء الشباب ليسوا «جافّين»، فيما قد تقول آيريس مردوخ. وسواء حملوا كتب كامو أو بوفوار أو سارتر في معاطفهم أم لا، فقد تبنّوا الالتزام السارتري المزدوج: إلى الحرية الشخصية وإلى النشاط السياسي معًا. حين هتف الطلبة الذين احتلوا السوربون في مايو عام 1968 باسم سارتر (ممزوجًا بإطلاق الصفير والتهليل، باعتراف الجميع)، كان هذا ما اعترفوا به.

شكّلت مظاهرات الطلبة والإضرابات والاحتلالات وممارسة الحب أثناء

الاعتصامات وإقامة الاحتفالات، في ستينيات القرن العشرين، لحظةً تاريخية ممتدة على نحو تُمكِنُ معه الإشارة والقول بأن الوجودية أدّت مهمتها. لقد جاء التحرر؛ ويمكن للوجودية أن تُحال إلى التقاعد. وفي حقيقة الأمر، كان الفلاسفة الجدد يحتلون المشهد بالفعل، ويُفنّدون أسلوب التفكير الشخصي في الوجودية. وانقلب الروائيون الجدد أيضًا على جماليتها الأدبية: أعلن ألان روب جرييه Alain Robbe-Grillet في بيانه عام 1963، «من أجل رواية جديدة» Pour un nouveau roman، رَفْضَه لسارتر وكامو بسبب غَلَبة «الإنسان» [أي النزعة الإنسانية] على أعمالهما[78]. وتنبأ ميشيل فوكو، في عام 1966، بأن «الإنسان»- ذلك الاختراع الحديث نسبيًا- على وشك أن «ينمحي، كوَجْهٍ مرسوم على رمل الشاطئ»[79]؛ وهي صورة تذكّرنا بدعوة ليفي شتروس إلى دراسات من شأنها «إلغاء الإنسان»[80]. ثم أتى لاحقًا، عند منعطف القرن الحادي والعشرين، جان بودريار ما بعد الحداثي، فرفض الفلسفة السارترية بوصفها تحفة تاريخية وفضولاً تاريخيًا، كأفلام الخمسينيات الكلاسيكية التي تعبِّر دراميتها السيكولوجية العتيقة وتشخيصها الواضح «تعبيرًا رائعًا عن آلام الموت بطريقة ما بعد رومانسية- مبتذلة- تبعث على الرضا عن الذات». لم يعد أحد في حاجة الآن إلى هذا النوع من «الرِّداء الوجودي»، فيما يقول بودريار. «مَن يهتم اليوم بالحرية، وخداع النفس [الإيمان الفاسد]، والأصالة؟»[81].

* * *

آه، ولكن وُجدَ أُناسٌ اهتموا بهذه الأشياء، وعثروا عليها أول ما عثروا في الأماكن التي كانت فيها الحرية والأصالة تحت التهديد. أحد هذه الأماكن تشيكوسلوفاكيا في عام 1968 وما بعده. فبينما كان الطلبة الباريسيون يُعامِلون سارتر بوصفه أثرًا جليلاً، كان الشباب التشيكي والسلوفاكي يقرأونه كما لو كانت أعماله صادرة لتوِّها من المطبعة. حدث ذلك أثناء «ربيع براغ» ، الفترة التي حاولت فيها حكومة ألكسندر دوبتشيك Alexander Dubcek الانتقال إلى نسخة من الشيوعية أكثر ليبراليةً وانفتاحًا. فوضعت الدبابات والقوات السوفييتية حدًّا للتجربة، على نحو ما فعلت في المجر قبل اثني عشر عامًا. وهو الإجراء الذي دفع سارتر وبوفوار إلى رفض النموذج السوفييتي رفضًا قاطعًا، والإشادة بدلاً منه بأشخاص من أمثال ماو تسي تونج، وبول بوت [رئيس وزراء كمبوديا].

وحتى بعد تدفق الدبابات، ظلت تُعْرَض في براغ مسرحيتان من أكثر مسرحيات سارتر استفزازًا وتحريضًا: «الأيدي القذرة» و«الذباب»[82]، وكلتاهما مناهضتان للاستبدادية. جاءت مسرحية «ذباب» براغ تجديدًا مذهلاً لحكاية سارتر عن الحرية

والنشاط السياسي. فبعد أن بدأت بوصفها قصة فرنسا وقت الحرب في عام 1943، ووجدت جمهورًا جديدًا في ألمانيا عام 1948، بَدَت الآن ذات صلة جدّ وثيقة بمواطني تشيكوسلوفاكيا بعد الغزو.

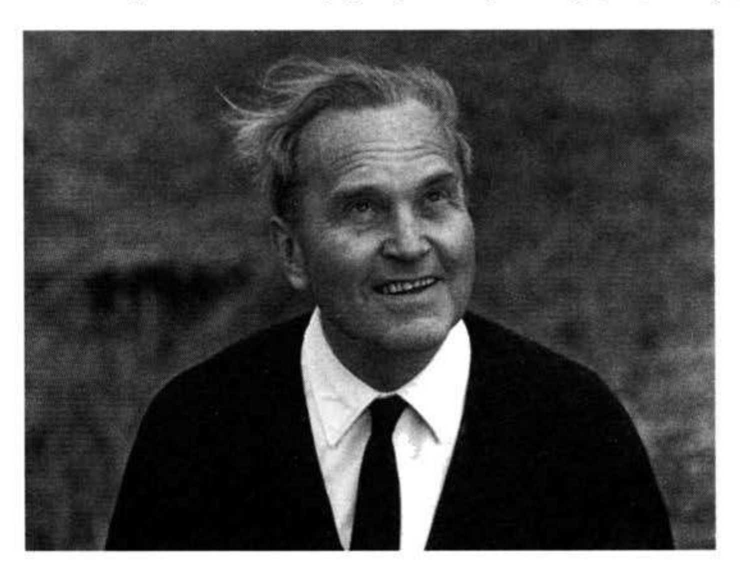
تساءل الروائي التشيكي ميلان كونديرا عن سارتر في عام 1968: «هل مرَّ؟». «لقد سمعتُ أنه في فرنسا»[83]. ويواصل قائلاً إن سارتر- هنا في براغ- لديه ما يقدمه أكثر مما لدى كُتّاب من أمثال روب جرييه برؤيته للأدب والفكر بوصفهما مجرد ألعاب[84]. منشقّ آخر، هو الكاتب المسرحي فاتسلاف هافِل، لاحظ أن كلمات الكُتّاب لا تزال لها ثقل وقيمة في تشيكوسلوفاكيا: فالناس يقدِّرونها في حياتهم، وأما في الغرب فلا قيمة لها، كونها سهلة جدًا[85]. ولاحظ فيليب روث أيضًا، بعد زيارة لاحقة إلى براغ، أنه في الغرب «كل شيء يمضي، ولا شيء مهم»؛ وأما في تشيكوسلوفاكيا فـ«لا شيء يمضي، وكل شيء مهم»[86]. كانت الوجودية السارترية فلسفةَ **أخْذِ الأمور بأهمية**: دعا سارتر قرّاءه إلى اتخاذ القرار كما لو أن مستقبل البشرية بأسره يتوقف على ما يفعلونه.

ولم تكن وجودية سارتر وحدها هي التي حظيت بكل هذا الثقل الأخلاقي؛ إذ حظيت به أيضًا الفينومينولوجيا عند التشيك والسلوفاك. يرجع التقليد الفينومينولوجي التشيكي إلى أول رئيس حديث للبلاد، ألا وهو توماس مازاريك، تلميذ برينتانو وحامي أرشيفه. هوسرل نفسه جاء من مورافيا، وكان للعديد من زملائه صلات بالأراضي التشيكية. وفي ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، دانت الفينومينولوجيا بمنزلتها الرفيعة في تشيكوسلوفاكيا لأحد الهوسرليين: جان باتوشكا.

انْشَدَهَ باتوشكا، كالعديد غيره، باكتشافه الأول لفلسفة هوسرل بعد سماعه حديث رجلها الكبير في باريس عام 1929. ورتّبَ للانتقال إلى فرايبورج في عام 1933، في الوقت الذي ذهب فيه سارتر إلى برلين، فأصبح أحد أفراد دائرة هوسرل المفضّلين، كما درس مع هيدجر. بل إن هوسرل أعطى باتوشكا منضدة القراءة التي أعطاها له في الأصل مازاريك، والتي جعلته، كما قال باتوشكا، يشعر بأنه قد مُسِّحَ بوصفه وريثَ ناموس[87]. ثم عاد باتوشكا إلى براغ باذلاً قصارى جهده لجَعْل الجامعة مركزًا للبحث الفينومينولوجي.

وعندما تولى الحزب الشيوعي السلطة في عام 1948، تعرَّض باتوشكا لمضايقات زائدة من السلطات، لأن فلسفته تعمل عكس النظرية الماركسية. وفي عام 1972، أُجبِر على ترك التدريس في الجامعة، وبدأ في عقد حلقات دراسية خاصة في منزله، فاشتغل على النصوص بدقة تفصيلية. اعتاد طلبته على قضاء أمسية كاملة في قراءة بضعة أسطر من كتاب «الكينونة والزمان»[88]. كما أعطى باتوشكا دروسًا في مسارح براغ للممثلين

والكُتّاب، وكان من بينهم فاتسلاف هافِل. ويذكر هافِل كيف يشعل باتوشكا الحيوية في النصوص مشجّعًا المجموعة على البحث عن «معنى الأشياء» وتنوير «الذات وموقفها في العالم»[89]. تحدث باتوشكا عن فكرته الخاصة بـ«تضامن المُهتزّين» solidarity of the shaken: رابطة تُوحِّد كل شخص ارتجّت حياته واهتزت بسبب اضطراب تاريخي فانقطع عن «الحياة اليومية المعتادة» اللامفكَّر فيها[90]. ورابطة من هذا النوع هي قاعدة فعل تمردي. فينومينولوجيا باتوشكا فينومينولوجيا سياسية خطيرة.



جان باتوشكا، تصوير جندريش بريبيك؛
.(Jindich Pribik / Jan Patocka Archives)

وللحق، يمكن القول بأن باتوشكا لم يكشف إلا عن الميل التخريبي [الهادم] المستتر دائمًا في الفينومينولوجيا. إذ تتجاهل دعوة هوسرل إلى العودة إلى «الأشياء نفسها» إيديولوجيات كالماركسية: استدعاء الاعتماد النقدي على الذات، مع طرح كل الدوجمائيات جانبًا من خلال **تعليق الحكم**. ومن الممكن الرجوع بهذه الروح المناهضة للدوجمائية إلى فرانس برينتانو في شبابه، حين رفض تقبُّل عصمة البابا فعُوقِب بالإقالة من وظيفته في الجامعة. وقد رفض باتوشكا تقبل عصمة الحزب الشيوعي لأسباب مماثلة تمامًا. نقل برينتانو روح الرفض الشكوكي إلى هوسرل، ونقلها هوسرل إلى باتوشكا، ونقلها باتوشكا إلى هافِل وغيره كثيرين.

ثم غدا باتوشكا ناشطًا بطريقة أكثر مباشَرة. فانضمّ في عام 1976، وقد نيَّف على السبعين وبحالة صحية ضعيفة، إلى هافِل وآخرين في التوقيع على إعلان المعارضة

السياسية الشهير المعروف بـ«ميثاق 77»[91]. وهو ما يمكن تسميته- تقريبًا- ميثاق الفلاسفة Philosophers' Charter: فمِن بين ممثليه الرئيسيين خلال ثلاثة عشر عامًا تالية، كان الثلثُ تقريبًا (اثنا عشر من ثمانية وثلاثين) إما فلاسفة، أو طلاب فلسفة سابقين درس العديد منهم مع باتوشكا[92].

وعلى الفور، بدأت الدولة التشيكية في اضطهاد الموقّعين على الميثاق. استدعوا باتوشكا للاستجواب في سجن روزينيا Ruzyne Prison، بانتظام، بين شهري يناير ومارس عام 1977. الاستجوابات التي تعرّض لها منهكة أكثر منها عنيفة، بل استمرت طوال اليوم، في تعمُّدٍ لإرهاقه واستنفاده، دون منحه أية استثناءات تراعي ضعف صحته[93]. رآه هافِل مرةً في غرفة انتظار السجناء، حيث كانوا يُتركون قبل الاستجواب: طقس استهدف زيادة القلق ورفع مستواه. أبدى باتوشكا عدم اهتمامه، فأخذ يتحدث إلى هافِل عن الفلسفة[94].

في ذلك اليوم نفسه، بعد الاستجواب، سُجِنَ هافِل. وأُطلق سراح باتوشكا، لا لشيء إلا كي يُستدعَى مرة بعد مرة خلال الأشهر التالية. قرب نهاية هذه الفترة، كتب «وصية سياسية» Political Testament، قال فيها: «من الضروري لكل الناس أن يسلكوا طيلة الوقت بكرامة، ولا يسمحوا للخوف والرعب بالتسرب إلى نفوسهم، وأن يقولوا الحقيقة»[95]. ويبدو الأمر بهذه البساطة: إنها دعوة إلى الحديث عن الأشياء كما هي عليه، بلا رتوش.

ذات يوم من أيام أوائل شهر مارس، أُخضِع باتوشكا لاستجواب أطول، استمر إحدى عشرة ساعة. كان قد أغضب النظام الحاكم لاتصاله مؤخرًا بوزير الخارجية الهولندي الزائر، ماكس فان دير شتول Max van der Stoel، سعيًا إلى نَيْل دعمه لميثاق 77. في اليوم التالي للاستجواب، تدهورت صحة باتوشكا. نُقل إلى المستشفى، ومات فيها يوم 13 مارس عام 1977.[96]

حضر الجنازة، في مقبرة بريفنوف Brevnov في براغ، مئات الناس. لم تمنع السلطات مراسم الجنازة، ولكنها عطلت الحدث وشوَّشت عليه بكل سبيل ممكن. يذكر إيفان كليما الذي كان حاضرًا، أنهم أرسلوا راكبي دراجات نارية يزيدون من سرعة محركاتها بالقرب من مسار الجنازة، وطائرات هليكوبتر تحلق فوق الرؤوس، فلم يكن ممكنًا سماع الخُطَب التي أُلقيت عند المقبرة. ضباط الشرطة المنتشرون بين الحضور حوَّلوا ظهورهم إلى المقبرة. وصُوِّرَت وجوه أخرى بتباهٍ في الحشد[97].

تلا الجنازةَ عمليةٌ جريئة أخرى من عمليات تهريب الأرشيف البارزة في تاريخ

الفينومينولوجيا. مجموعة من تلامذة باتوشكا السابقين وزملائه، بقيادة كلاوس نيلين Klaus Nellen وإيفان شفاتيك Ivan Chvatík، ومعهما الفيلسوف البولندي كرزيستوف ميشالسكي Krzysztof Michalski، اتخذوا الترتيبات اللازمة لباحثين وديبلوماسيين غربيين كي يهرّبوا نسخًا من أوراق باتوشكا خارج البلاد على مراحل، في كل مرة يسافرون من براغ وإليها. وشيئًا فشيئًا، أُعيد تجميع الأرشيف بنسخة طبق الأصل في معهد فيينا للعلوم الإنسانية Vienna's Institute for the Human Sciences، وأما الأصول فأُخفيت في براغ. ولا تزال ذاكرة باتوشكا محفوظة إلى اليوم في معاهد كلتا المدينتين[98]. بول ريكور Paul Ricœur، أحد الباحثين المرتبطين بمعهد فيينا، لخّص إرث باتوشكا على النحو الآتي: «يثبت الاضطهاد القاسي لهذا الرجل- في حدثٍ رفضٍ شعبي شديد- أن الدفاع الفلسفي عن الذاتية يغدو الملاذ الوحيد للمواطن ضد الطاغية»[99].

احتلت هذه الفكرة أيضًا قلب مقالة شهيرة نشرها هافِل عام 1978 بعنوان «قوة مَن لا قوة لهم» The Power of the Powerless، مخصصة لذاكرة باتوشكا. يقول هافِل إن الناس في الدولة القمعية يشاركون [في القمع] بطرق خفيّة. وضرب مثلاً: بائع خضار يتلقى من مكتب شركته الرئيسي لافتة تحمل الرسالة المعيارية «يا عمال العالم اتحدوا!». ويُفترَضُ به أن يعلقها على نافذة محلّه، وهو يفعل ذلك، رغم عدم اكتراثه بما تحمله اللافتة من رسالة، وإذا لم يعلقها فسيجلب على نفسه كل أنواع الإزعاج والمضايقات. والزبونة التي ترى هذا الشعار لا تفكر بوعي فيه أيضًا، ذلك أن لديها الشعار نفسه في مكتبها. ولكن هل يعني هذا أن اللافتة بلا معنى وغير ضارة؟ يقول هافِل: كلا. فكل لافتة منها تسهم في عالَمٍ يتآكل فيه استقلال الفكر والمسؤولية الشخصية شيئًا فشيئًا[100]. تنبع اللافتات، في حقيقة الأمر، من «هُمْ» الهيدجرية، وهم الذين يساعدون أيضًا على استمراريتها وفاعليتها. ففي جميع أنحاء البلاد، بل في مكاتب كبار الشخصيات، يعاني الناس من النظام وإدامته في آنٍ معًا، على حين يقولون لأنفسهم لا شيء من ذلك يستحق الاهتمام. ألا وإنها لَبِنْيَة هائلة مروِّعة من الإيمان الفاسد [خداع النفس]، وتسري التفاهة إلى القمة. الجميع «متورِّطون ومُستعْبَدون».

وتلك عند هافِل هي اللحظة التي يجب فيها على المنشق أن يتدخل لكسر النمط. وفيما يقول هافِل، يطالب المتمرد بالعودة إلى «هنا والآن»[101]، إلى ما دعاه هوسرل الأشياء نفسها. إنه يعلّق الحكم، فيُنحّي النفاقَ جانبًا؛ عندئذٍ سيرى كل شخص ما يوجد

أمام عينيه. وستكون النتيجة في النهاية «ثورة وجودية»[102]: عندئذٍ تنصلح علاقة الناس بـ«النظام الإنساني»، فيمكنهم العودة إلى تجربة أصيلة مع الأشياء.

اندلعت الثورة في عام 1989، وجاءت بهافِل إلى السلطة بوصفه أول رئيس ما بعد شيوعي للبلاد. وهو لن يُرضِي في هذا الدور كلَّ شخص، والثورة لم تكن فينومينولوجية أو وجودية كما كان يأمل. لكن على الأقل، اعتقد البعضُ أن الطريق لم يعد طويلاً. بل حدث إصلاح بكل تأكيد. ينطوي الأمر الفينومينولوجي بالذهاب مباشرة إلى الواقع المجرَّب على تأثير دائم هنا أكثر مما تنطوي عليه راديكالية سارتر الأشد صراحة. لعل الفينومينولوجيا هي مدرسة الفكر الراديكالية الحقة، بل هي أكثر من الوجودية في هذا. ويحق لبرينتانو، المتمرد الفينومينولوجي الأصيل، أن يفخر بخط التأثير الطويل الذي حظي به.

هوامش الفصل الثاني عشر

(1) وَرَدَ في: Sartre, *The Communists and Peace*, 180, part 3. وقد نُشِر في الأصل في مجلة الأزمنة الحديثة» العدد 101 أبريل عام 1954. بهذا الخصوص، انظر: Bernasconi, *How to Read Sartre*, 79.

(2) انظر: Merleau-Ponty, 'Sartre and Ultrabolshevism', in *Adventures of Dialectic*, 95-201, this 154.

(3) انظر: Bernasconi, *How to Read Sartre*, 79.

(4) وَرَدَ في: Sartre, 'Black Orpheus', tr. J. MacCombie (revised), in Bernasconi (ed.), *Race*, 115-42, this 115. وقد نُشِر في الأصل بوصفه مقدمة لكتاب ليوبولد سنجور (محرِّر): *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (Paris: PUF, 1948), ix-xliv.

(5) انظر: Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, tr. Howard Greenfeld, with introduction by Sartre translated by Lawrence Hoey (New York: Orion Press, 1965). الترجمة لكتاب *Portrait du colonisé precede du portrait du colonisateur* (1957).

(6) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 607.

(7) انظر: Fanon, *Black Skin*, White Masks, esp. 'The Lived Experience of the Black Man', 89-119. وعن سارتر وفانون، انظر: Robert Bernasconi, 'Racism Is a System: how existentialism became dialectical in Fanon and Sartre', in Crowell (ed.), The *Cambridge Companion to Existentialism*, 342-60.

(8) وَرَدَ في: Beauvoir, *Force of Circumstance*، حيث تصف بوفوار المقابلة كاملة، انظر الصفحات: 605-611. وانظر أيضًا: Lanzmann, *The Patagonian Hare*, 347-8.

(9) انظر: Macey, *Frantz Fanon*, 485.

(10) Beauvoir, *Force of Circumstance*, 610.

(11) انظر: Sartre, preface to Fanon, *The Wretched of the Earth*, 7-26,

Ronald E. Santoni, *Sartre on* :وعن سارتر والعنف، انظر .this 18-21
Violence:curiously ambivalent (University Park, PA: Pennsylvania
.State University Press, 2003)

(12) انظر: Todd, *Un fils rebelle*, 17.

(13) Sartre, 'Self-Portrait at Seventy', in *Sartre in the Seventies* (Situations
.X), 3-92, this 65

(14) انظر: Macey, *Frantz Fanon*, 462-3، نقلاً عن جوسي فانون: 'A propos de
Frantz Fanon, Sartre, le racism et les Arabes', *El Moudjahid* (10 June
.1967), 6

(15) Beauvoir, *Adieux*, 148.

(16) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 315.

(17) انظر المرجع السابق، ص 397. وانظر أيضًا: ص ص 381–382.

(18) وَرَدَ في: Sartre, foreword to Henri Alleg, *La question* (1958), tr. By
.John Calder as *The Question* (London: Calder, 1958), 11-28, this 12
وكتبت بوفوار عن ضحية التعذيب جميلة بوباشا، أولاً في *Le Monde* (3 June
1960)، ثم في كتاب مشترك مع محامية جميلة بوباشا، جيزيل حليمي: *Djamila
Boupacha* (1962)، الذي ترجمه Peter Green إلى: *Djamila Boupacha: the
story of a torture of a young Algerian girl* (London: André Deitsch &
.Weidenfeld & Nicolson, 1962)

(19) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 381; 626-8؛ وانظر أيضًا: David
Detmer, *Sartre Explained: from bad faith to authenticity* (Chicago:
.Open Court, 2008), 5 ('Shoot Sartre'), 11 (de Gaulle.)

(20) انظر: Cohen–Solal, *Sartre*, 451.

(21) انظر: Lanzmann, *The Patagonoian Hare*, 4.

(22) انظر: Beauvoir, *All Said and Done*, 52-4؛ وانظر أيضًا: Cohen-Solal,
.*Sartre*, 447-8

(23) W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (New York: Penguin,
1996), 5. Seaa Ernest Allen Jr., 'On the Reading of Riddles: rethinking
Du Boisian "Double Consciousness"', in Gordon (ed.), *Existence in*

.*Black*, 49-68, this 51

(24) انظر: Baldwin, 'Stranger in the Village', in *The Price of the Ticket*, 79-90, this 81-3. وقد نُشِر في الأصل في مجلة هاربرز ماجازين عام 1953.

(25) Wright, *The Outsider*, 114-15, 585.

(26) انظر المرجع السابق، ص ص 588–92.

(27) وَرَدَ في: Rowley, *Richard Wright*, 407، نقلاً عن رسالة من إليسون إلى رايت بتاريخ 21 يناير عام 1953. وأما بخصوص اعتقاد إليسون بأن رايت دمّر نفسَه، فانظر أيضًا ص 409 (نقلاً عن مقابلة إليسون مع إيه جيلر A. Geller في عام 1963، ونُشِرت في: Graham & Singh (eds), Conversations with Ralph Ellison, 84). وبخصوص رايت وإليسون والوجودية، انظر: Cotkin, *Existential America*, 161-83.

(28) انظر: Rowley, *Richard Wright*, 472، نقلاً عن رسالة من أزويل إلى رايت بتاريخ 24 يناير عام 1956.

(29) وَرَدَ في: James Baldwin, 'Alas, Poor Richard', in *Nobody Knows My Name*: *more notes of a native son* (London: Penguin, 1991), 149-76, this 174. ونُشِرت في الأصل عام 1961.

(30) جائزة روما: منحة دراسية لدارسي الفنون في فرنسا، تأسست في عهد لويس الرابع عشر عام 1663 -المترجم.

(31) وَرَدَ في: Rowley, *Richard Wright*, 352، نقلاً عن تعليق رايت الذي اقتبسه Anaïs Nin في *The Diary of Anaïs Nin*, IV, 212-14.

(32) الإهداء في: Richard Wright, *White Man*, *Listen*! (New York: Doubleday, 1957)؛ وعن هذه الأعمال، انظر: Rowley, *Richard Wright*, 440-91.

(33) انظر المرجع السابق، ص ص 477–80، وبخاصة ص 479.

(34) بخصوص اهتمام رايت بكتاب **الجنس الثاني**، انظر: Cotkin, *Existential America*, 169. وعن تأثر بوفوار برايت، انظر: Margaret A. Simons, 'Richard Wright, Simone de Beauvoir, and The Second Sex', in *Beauvoir and The Second Sex*, 167-84.

(35) عن إنجي بيج وتفاعلها مع كتاب **الجنس الثاني**، انظر: Forster & Sutton (eds),

.Daughters of de Beauvoir, 54-9

(36) انظر المرجع السابق، ص 45؛ وانظر أيضًا مقابلة مع جيني تيرنر Jenny Turner التي تأثرت أيضًا بمجلدات السيرة الذاتية لبوفوار: ص ص 33-34.

(37) المرجع السابق، ص ص 28-29.

(38) المرجع السابق نفسه.

(39) المرجع السابق، ص 103.

(40) حركة معارضة الطب النفسي: ظهرت في ستينيات القرن العشرين على أيدي أطباء نفسيين اعترضوا على أسلوب المعالجة المتبع في الطب النفسي خلال العقود الماضية، فاستبدلوا بالنموذج الطبي للاضطرابات النفسية نموذجًا اجتماعيًا يقول بأن الاضطراب النفسي ناجم عن تعقد نمط الحياة المعاصرة- المترجم.

(41) العلاج بالمعنى: مدرسة ثالثة في الطب النفسي، تمثل بديلاً عن إرادة المتعة عند فرويد وإرادة السلطة عند أدلر. تَطور العلاج بالمعنى على يد طبيب الأعصاب والطبيب النفسي فيكتور فرانكل -1905 1997 - المترجم.

(42) للمزيد عن حياة فرانكل وفكره، انظر: Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning* (London: Rider, 2004؛ ونشرت الطبعة الأصلية في عام 1946، وانظر أعمالاً أخرى له.

(43) كُتّاب البِيت: ينتمون إلى ثقافة البِيتْ الفرعية المضادة لمعايير البرجوازية السائدة، ظهروا بعد الحرب العالمية الثانية، وعبّروا عن أنفسهم بطرق خاصة في ارتداء الملابس وتسريحة الشعر وطريقة الكلام وكثرة التدخين والإدمان وأشكال جديدة في الممارسات الجنسية واهتمام بالديانات الشرقية كالبوذية والطاوية وتفضيل السياسات الليبرالية والانفتاح على الثقافة والفن الأفروأمريكي ومكافحة التمييز العنصري- المترجم.

(44) الإشارة إلى مَن يرتدون في ساعات عملهم الرسمي بدلة رمادية تتميز بأنها مُنشّاة ولامعة Flannel Suit- المترجم.

(45) انظر الخاتمة في: Sloan Wilson, *The Man in the Grey Flannel Suit* (London: Penguin, 2005), 278.

(46) انظر: Spender R. Weart, *The Rise of Nuclear Fear* (Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2012), 106.

(47) نُشِرَ الكتاب في الأصل مسلسلاً في مجلة نيويوركر فبراير مارس 1963، ثم ظهر في صورة كتاب عام 1963.

(48) بشأن السجالات التي أثارها كتاب أرندت، انظر على سبيل المثال: Bettina Stangneth, *Eichmann Before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*, tr. R. Martin (London: Bodley Head, 2014).

(49) بخصوص هذه التجارب، انظر: Stanley Milgram, 'Behavioral Study of Obedience', *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67 (4) (Oct. 1963), 371-8, and *Obedience to Authority: an experimental view* (New York: Harper, 1974); C. Haney, W. C. Banks & P. G. Zimbardo, 'Study of Prisoners and Guards in a Simulated Prison', Naval Research Reviews, 9 (1973), 1-17; Phillip Zimbardo, *The Lucifer Effect* (New York: Random House, 1971).

(50) وَرَدَ في: Norman Mailer, 'The White Negro', in *Advertisements for Myself*, 337-58، ونُشِرت في الأصل في: *Dissent* (1957). وللمزيد عن ميلر والوجودية، انظر: Cotkin, *Existential America*, 184-209.

(51) Wilson, *Dreaming to Some Purpose*, 244.

(52) انظر: Mary Dearborn, *Mailer* (Boston: Houghton Mifflin, 1999), 58-9؛ وكذلك كتاب: Cotkin, *Existential America*, 185-6.

(53) Kaufmann, *Existentialism*, 11.

(54) أثناء عملي على هذا الكتاب ظهرت ترجمة أخرى من إعداد Sarah Richmond.

(55) عن الزن انظر: Barnes, *An Existentialist Ethics*, 211-77.

(56) انظر: Barnes, *The Story I Tell Myself*, 166-8. والدراما هي معالجة لقصة أونامونو ''The Madness of Doctor Montarco''. وأما عن تفاصيل النسخة المتوفرة من حلقات هذا البرنامج فانظر الرابط: http://geopolicraticus.wordpress.com/2010/11/03/documentaries-worth-watching/

(57) انظر: Rudolf Carnap, 'The Overcoming of Metaphysics Through Logical Analysis of Language'، (نُشِر في الأصل عام 1932)، ضمن كتاب: Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, 23-34. والتقط كارناب عبارة هيدجر من عمله *What Is Metaphysics?*.

(58) Murdoch, *Sartre*, 78-9.

(59) عن الوجودية في المملكة المتحدة، انظر: Martin Woessner, 'Angst Across the Channel: existentialism in Britain', in Judaken & Bernasconi (eds), *Situating Existentialism*, 145-79.

(60) وَرَدَ في: Conradi, *Iris Murdoch*, 216 (رسالة مردوخ إلى هال ليدردال بتاريخ 6 نوفمبر عام 1945). وأما عن مقابلتها لسارتر فانظر دفتر يومياتها 'Notes on a lecture by Jean-Paul Sartre' (بروكسل، أكتوبر 1945) في أرشيف مردوخ جامعة كينجستون IML 682. وعن محاضراتها، انظر: Conradi, *Iris Murdoch*, 270. اتجهت مردوخ في الأصل إلى عمل دكتوراه عن هوسرل في جامعة كمبريدج عام 1947، ولكنها تحولت إلى فيتجنشتين، انظر مخطوطتها عن هيدجر في أرشيف مردوخ (KUAS6/ 5/ 1/ 4)، 83، وانظر أيضًا: Conradi, *Iris Murdoch*, 245 (نقلاً عن مقابلة ريتشارد وولهايم مع مردوخ عام 1991).

(61) جماعة الشباب الغاضب: مجموعة من كُتّاب المسرح والرواية البريطانيين، ينتمون إلى الطبقة العاملة والوسطى الدنيا، برزوا في خمسينيات القرن العشرين. عبّروا عن خيبة أملهم في المجتمع البريطاني التقليدي بأساليب تمردية- المترجم.

(62) يُترجَم عنوان رواية كامو إلى الإنجليزية بـ The Outsider، وهو نفسه العنوان الذي اختاره ويلسون لكتابه، وآثرتُ ترجمة عنوان ويلسون إلى «اللامنتمي» نظرًا إلى ذيوع الترجمة العربية للكتاب، وتمييزًا له عن رواية كامو «الغريب»- المترجم.

(63) البِينِكس: شباب ينتمون إلى ثقافة البِيتْ الفرعية المضادة للمجتمع الإنجليزي البرجوازي التقليدي. المترجم.

(64) Wilson, *Dreaming to Some Purpose*, 113.

(65) المرجع السابق، ص 129.

(66) انظر: Spurgeon, *Colin Wilson*, 66-7.

(67) انظر: Carpenter, *The Angry Young Men*, 112.

(68) لويس كارول 1832- 1898: اسمه الحقيقي تشارلز لوتويدج دودسن، عالم رياضيات إنجليزي، ومؤلف الرواية الشهيرة «أليس في بلاد العجائب»- المترجم.

(69) انظر: Geoffrey Gorer, 'The Insider, by Colin Wilson, Punch (11 July 1956), 33-4. وانظر: Carpenter, *The Angry Yong Men*, 168.

(70) وَرَدَ في: Carpenter, *The Angry Young Men*, 109، نقلاً عن ملحق التايمز

الأدبي (14 Dec. 1956).

(71) المرجع السابق، ص ص 169–70.

(72) Wilson, *Dreaming to Some Purpose*, 3-4.

(73) Colin Wilson, *Adrift in Soho* (London: Pan, 1964), 114.

(74) انظر: Spurgeon, *Colin Wilson*, 36، وانظر كتّاباً آخرين أغضبوه بمراجعاتهم في الصفحات: 37–8, 47.

(75) انظر مراجعة آيريس مردوخ في *Manchester Guardian* (25 Oct. 1957). وقد وصفته بالأبله في رسالة إلى بريجيد بروفي Brigid Brophy في عام 1962. انظر: Murdoch, ed. A. Horner & A. Rowe, *Living on paper: letters from Iris Murdoch* 1934-1995 (London: Chatto & Windus, 2015), 222.

(76) انظر: Murdoch, 'Against Dryness', in *Existentialists and Mystics: writings on philosophy and literature*, ed. P. Conradi (London: Penguin, 1999), 287-95, this 292-3.

(77) بخصوص جراي، انظر: Woessner, *Heidegger in America*, 132-59.

(78) انظر: Alain Robbe-Grillet, *For a New Novel*, tr. Richard Howard (NY: Grove, 1965), 64.

(79) Michel Foucault, *The Order of Things* (London: Tavistock, 1970), 387.

(80) Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1966), 247.

(81) وَرَدَ في: Jean Baudrillard, *Impossible Exchange*, tr. C. Turner (London: Verso, 2001), 73. وانظر: Jack Reynolds and Ashley Woodward, 'Existentialism and Poststructuralism: some unfashionable observations', in Felicity Joseph & Jack Reynolds & Ashley Woodward (eds), *The Continuum Companion to Existentialism* (London: Continuum, 2011), 260-81.

(82) انظر: Beauvoir, *All Said and Done*, 358. عُرِضت الأيدي القذرة في نوفمبر والذباب في ديسمبر من عام 1968، انظر: Contat & Rybalka (eds), *The Writing of Jean-Paul Sartre*, I, 89.

(83) وَرَدَ في: Antonin Liehm, *The Politics of Culture* (New York: Grove Press, 1973) (مقابلة مع ميلان كونديرا من ترجمة بي كوسي P. Kussi، ونُشِرت في الأصل عام 1968.

(84) المرجع السابق نفسه.

(85) انظر: Havel, *Letters to Olga*, 306 (10 April 1982).

(86) وَرَدَ في: Philip Roth, in George Plimpton (ed.) *Writers at Work: the Paris Review interviews*, 7th series (New York: Penguin, 1988), 267-98, this 296. أجرى المقابلة معه هيرميون كي Hermione Lee، ونُشِرت في الأصل في *Paris Review* (Summer 1983-Winter 1984).

(87) انظر: Kohák, Jan Patocka, xi وقد ترجم مقال باتوشكا 'Erinnerungen an Husserl' في: Walter Biemel (ed.), *Die Welt des Menschen-die Welt der Philosophie* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), vii-xix, this xv؛ وفيه يتحدث باتوشكا عن إحجام هوسرل عن مشاركته مع هيدجر.

(88) انظر: Shore, 'Out of the Desert', 14-15.

(89) وَرَدَ في: Paul Wilson, introduction to Havel, *Letters to Olga*, 18، نقلاً عن Václav Havel, 'The Last Conversation', (1977), in *Václav Havel o lidskou identitu* (*Václav Havel on Human Identity*), ed. Vilém Pricem & Alexander Tomsky (London: Rozmluvy, 1984), 198-9.

(90) انظر: Patocka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, 134-5.

(91) انظر: 'Charter 77 Manifesto', *Telos*, 31 (1977), 148-50. وانظر أيضًا Jan Patocka, 'Political Testament', *Telos*, 31 (1977), 151-2. وبخصوص هذا انظر: Kohák, *Jan Patocka*, 340-47.

(92) انظر: Aviezer Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patocka to Havel* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000), 2-3.

(93) انظر: Michael Zantovsky, *Havel* (London: Atlantic Books, 2014), 182.

(94) بخصوص لقاء هافِل الأخير مع باتوشكا، انظر: Paul Wilson, introduction to Havel, *Letters to Olga*, 18، نقلاً عن Václav Havel, 'The Last

Conversation', (1977), in Václav *Havel o lidskou identitu* (*Václav Havel on Human Identity*), ed. Vilém Pricem & Alexander Tomsky (London: Rozmluvy, 1984), 198-

(95) Patocka, 'Political Testament', *Telos*, 31 (1977), 151-2, this 151.

(96) انظر: Kohák, *Jan Patocka*, 3، وانظر أيضًا: Michael Zantovsky, *Havel*, 183-4.

(97) انظر: Klíma, *My Crazy Century*, 350-51.

(98) انظر: Shore, 'Out of the Desert', 14-15؛ وانظر: Chavtík, 'Geschichte und Vorgeschichte'.

(99) وَرَدَ في: Paul Ricœur, 'Patocka, Philosopher and Resister', tr. David J. Parent, *Telos*, 31 (1977), 152-5, this 155. نُشِر في الأصل في *Le Monde* (19 March 1977).

(100) انظر مثال بائع الخضراوات في: Havel, 'The Power of the Powerless', 41-55.

(101) المرجع السابق، ص 99.

(102) المرجع السابق، ص ص 117-118.

13

بعد تذوُّق الفينومينولوجيا مرةً

وفيه الراحلون

إلى الأمام، دائمًا إلى الأمام! هذه صرخة الوجودي؛ ولكن هيدجر لفت الانتباه- منذ فترة طويلة- إلى أنه لا أحد يمضي إلى الأمام، أبديًا. فصوَّرَ الدازاين في كتابه «الكينونة والزمان» بأنه يعثر على الأصالة في «الكينونة نحو الموت»، أيْ بتأكيد الموت والحدّ. كما شرع أيضًا في إيضاح أن الكينونة، بحد ذاتها، لا يمكن العثور عليها في مستوى أبدي لا يتغير: الكينونة تظهر عبر الزمان وعبر التاريخ. ومن ثم، كل الأشياء زمنية ومتناهية، سواء على المستوى الكوني أو في حياة كل واحد منا.

وأما سارتر فلم يختبر فكرة الوجود أو الوجود العَيْني الإنساني هذه، بوصفها فكرةً تحمل في ثناياها عوامل انتهائها. قَبِلَها من حيث المبدأ، ولكن كل ما في شخصيته ثار على تعرُّضه لأي شيء، وبخاصة الموت. كَتَبَ في «الوجود والعدم» يقول إن الموت انتهاك يأتيني من الخارج ويمحو مشاريعي. الموت لا يمكن أن يكون من تدبيري أو من صُنْعي؛ فهو ليس محلّ عَزْمٍ من جانبي، كلا وليس هو بالشيء المُستدمَج المروَّض. الموت ليس إمكانًا من إمكاناتي، وإنما هو «الإمكان الذي لا تعود معه لي أي إمكانات»[1]. وكتبت بوفوار رواية أشارت فيها إلى أن الخلود لا يطاق (**كل الناس ميّتون**)، ولكنها ارتأت الموت متطفِّلاً غريبًا أيضًا. في روايتها «موت جدّ يسير» Une mort très douce ، حيث تصف مرض أمها الأخير في عام 1964، بيَّنت أن الموت أتى أمَّها «من مكان آخر، غريب وغير إنساني»[2]. ترى بوفوار أنْ ليس بمستطاعنا إقامة علاقة مع الموت، وإنما نقيمها مع الحياة فقط[3].

وصاغ الفيلسوف البريطاني ريتشارد وُلهايم Richard Wollheim كل هذا صياغة أخرى. كتب يقول إن الموت هو العدوُّ الكبير، لا لكَوْنه يحرمنا من كل الأشياء المستقبلية التي قد نفعلها، ومن كل المُتَع التي قد نجرِّبها؛ بل لكَوْنه يسلبنا القدرة على تجربة أي شيء بالمرة، إلى الأبد. يضع الموت نهايةً لكَوْننا الإنارة الهيدجرية للأشياء

ريثما تظهر من خلالنا. لذا، الموت، فيما يقول وُلهايم، «يحرمنا من الفينومينولوجيا؛ فبعد أن تذوّقنا الفينومينولوجيا مرةً، نُنمّي شوقًا إليها ليس بمستطاعنا التخلي عنه»[4]. بعد أن جرَّبنا العالَم، وبعد أن كان لدينا قصدية، نريد الاستمرار فيه إلى الأبد، لأن تجربة العالَم هذه هي ما نكونه.

ولسوء حظنا، ها هي الصفقة التي حصلنا عليها: نحن لا نستطيع تذوق الفينومينولوجيا إلا لأنها ستُنْتَزَعُ منا ذات يوم. فنحن نُنير فضاءنا، ثم تستردّه الغابةُ ثانيةً. ولا عزاء سوى جمال رؤية الضوء من بين أوراق الشجر: أن يوجد شيء بدلاً من اللاشيء.

* * *

بعض أكثر المحبوبين، ممن ظهروا على مقهى الوجودية المتألق الصاخب الموّار الذي اكتنفه الخصام والنزاع، كانوا أيضًا أول مَن رحلوا عن قصتنا.

بوريس فيّان مات عن تسعة وثلاثين عامًا، يوم 23 يونيو عام 1959، بنوبة قلبية، فاجأته أثناء تواجده في السينما لمشاهدة العرض الأول لفيلم مأخوذ عن روايته «أنا أبصق على قبوركم» I Spit on Your Graves. لم يعجبه الفيلم، وكان على وشك التعبير عن احتجاجه من مقعده عندما انهار فجأة. مات وهو في الطريق إلى المستشفى.

وبعد ستة أشهر فقط، في يوم 4 يناير عام 1960، لقي ألبير كامو مصرعه في حادث سيارة مع ابن عم ناشره ميشيل جاليمار، الذي كان يقود. اصطدمت السيارة بشجرة ثم بأخرى، ثم دارت حول نفسها، وتناثر معظم هيكلها إلى جانب الشجرة ومحرِّكُها إلى الجانب الآخر، وبرز جثمان كامو من شباك السيارة الخلفي. وعلى مسافة قصيرة، في الأرض الموحلة، عُثِرَ على حقيبة بداخلها يوميات كامو ومخطوطة غير مكتملة لروايته «الإنسان الأول» Le Premier homme، رواية سيرة ذاتية عن طفولته في الجزائر[5].

سمعت بوفوار خبر مصرع كامو من كلود لونزمان الذي اتصل بها تليفونيًا من شقة سارتر. أسقطت سماعة التليفون مرتجفة وهي تقول لنفسها اهدأي ولا تضطربي. أخذت نفْسَها بالتلطّف قائلةً: لم تعودي قريبة من كامو. ثم نظرت من نافذة سارتر تراقب غروب الشمس فوق كنيسة سان جيرمان دي بيريه، عاجزة عن البكاء أو عن الشعور بتحسُّن. لم يكن كامو ذو الستة والأربعين عامًا، الصريع لتوِّه، هو الذي أصابها بالفجيعة– فيما جزمتْ– بل كامو المقاتل الشاب من أجل الحرية في سنوات الحرب: الصديق الذي فقداه منذ فترة طويلة[6]. وجاءت مشاعر سارتر على هذا النحو أيضًا: كامو الحقيقي– عند كليهما– هو كامو المقاومة ورواية «الغريب»، وليس كامو ما بعدهما. لم يغفرا

له آراءه السياسية، ولكن سارتر كتب نعيًا تكريميًا له في المجلة الأسبوعية «فرانس أوبسرفاتور» France-Observateur. أجْمَلَ سيرةَ كامو بوصفه وريث تقليد **الأخلاقيين** العظيم، وهي كلمة فرنسية غير قابلة للترجمة تنطوي على المعنى الإنجليزي لكلمة moralist أخلاقي، وعلى معنى المراقب الفضولي للسلوك والشخصية الإنسانية. وفيما يقول سارتر: «إنسانية كامو جموحة صلبة، ضيقة نقية، متزمتة حِسّية، شنَّ معركةً مشكوكًا فيها ضد أحداث هذه الأوقات»[7]. وحين أجرى ستودس تِرْكل Studs Terkel مقابلة مع بوفوار للإذاعة الأمريكية في العام نفسه، خلصت إلى أن كامو مفكر أخلاقي وليس سياسيًا؛ لكنها اعترفت بأن الشباب يمكنهم التعلُّم من كلا النهجين[8].

حدثت وفاة أخرى قبل أوانها في تلك السنة. ففي باريس، أصيب ريتشارد رايت بنوبة قلبية مميتة يوم 28 نوفمبر عام 1960، فمات عن اثنين وخمسين عامًا. بعض أصدقائه، وكذلك ابنته، تساءلوا عما إذا كانت وكالة المخابرات المركزية الأمريكية CIA قد اغتالته؛ إذ شُوهِدت امرأة غامضة تغادر غرفته قبل انهياره النهائي بوقت ليس طويلاً. والحق أن حكومة الولايات المتحدة استمرت في مضايقته وعرقلته لسنوات[9]. ولكن رايت كان يعاني من تدهور حالته الصحية منذ إصابته بمرض الزحار الأميبي في عام 1957 تقريبًا، وقد سبَّب له مشكلات في الكبد. لم يساعده تناول أملاح البيزموث bismuth salts، وكان من المفترض أن يوجد علاج آخر بدلاً من إعطائه مُسَمِّم فلزّي[10].

لم يكتب رايت أعمالاً أدبية في سنواته الأخيرة، إذ دأب على كتابة مقالات وسجالات، كما طوَّر أيضًا من حُبِّه لشعر الهايكو الياباني. ومن بين أعماله الأخيرة سلسلة قصائد قصيرة رائعة عن أشجار الخوخ، والقواقع، وأمطار الربيع والسحب العاصفة المحمّلة بالمطر، والثلج المتساقط، ودجاجات تبدو أصغر وقد أغرقها المطر، وعشب أخضر مفلطح الورق يَعْلَقُ بشعر صبي أسود مجعَّد[11].

***

بعد مرور عام، وفي يوم 3 مايو عام 1961، ميرلوبونتي ذو الثلاثة والخمسين عامًا، الذي يبدو ممشوق القوام متناسقًا، مات بنوبة قلبية. كان مع أصدقائه في شقته العائلية بشارع سان ميشيل. تجاذبوا أطراف الحديث لفترة من الوقت، ثم تركهم يتسامرون في الصالون وذهب لإنهاء بعض الملاحظات من أجل محاضرته عن ديكارت التي سيلقيها في اليوم التالي. لم يعد إليهم[12].

ومرة أخرى، وجد سارتر نفسه يكتب نعي صديق كان على خصام معه، هذه المرة

في عدد خاص من مجلة «الأزمنة الحديثة». وثانيةً، جاء نعيه رصينًا كريمًا، وغدا مصدرًا للكثير مما نعرفه الآن عن صداقتهما وخلافاتهما. ذكر سارتر أنه وميرلوبونتي تقابلا مصادفةً قبل وقت قصير من وفاته، عندما كان سارتر يلقي حديثًا في الإيكول نورمال سوبريور. تأثر من أن ميرلوبونتي قد جاء ليسمعه فاعتراه الأمل في أن يبقيا على اتصال بعدها. ولكن ردود فعل سارتر جاءت بطيئة (بسبب حالة أنفلونزا شديدة، فيما قال)؛ وتَفاجَأ ميرلوبونتي؛ «لم يقل كلمة عن شعوره بخيبة أمل، ولكن أبرق في ذهني لجزء من الثانية أن ملامح وجهه غشيها حزن». ولكن سارتر شعر بالتفاؤل: قلتُ لنفسي «كل شيء سيعود كما كان». «كل شيء سيبدأ من جديد». ثم سمع بعد بضعة أيام أن ميرلوبونتي مات[13].

أُودِعَ جثمان ميرلوبونتي في قبر عائلته بمدفن بير لاشيز Pére-Lachaise، إلى جوار أمه وحيث دُفنت لاحقًا زوجته سوزان التي ماتت في عام 2010. يقع المدفن على جانب باريس الآخر من حي مونبارناس الذي يوجد فيه قبر سارتر وبوفوار. يرقد جثمان ميرلوبونتي في ركن من أركان المدفن يتميز بأنه الركن الأهدأ لقلة التردد عليه، وتكتنفه الأشجار من كل جانب.

* * *

الفيلسوف الذي كان يُتوقَّع موته بنوبة قلبية في سن الشباب، ولكنه لم يمت، كارل ياسبرز. عند زواجه، حذَّر جيرترود من أنهما لن يستمرا معًا طويلاً، ربما سنة أو نحو ذلك[14]. ولكنه عاش حتى السادسة والثمانين، ومات في يوم 26 فبراير عام 1969، يوم عيد ميلاد جيرترود. أرسل لها هيدجر برقية بعدها، تحمل كلمات بسيطة: «في ذكرى سنوات ماضية، إجلالاً وتعاطفًا». ردَّت عليه جيرترود في اليوم نفسه: «أفكر بالطريقة نفسها في الأعوام الماضية، أشكرك»[15]. وعاشت حتى عام 1974.

لعل أفضل طريقة للاحتفال بموت كارل ياسبرز هي إعادة النظر في حديث إذاعي أدلي به عن حياته، بوصفه جزءًا من سلسلة حلقات إذاعية في عام 1966 - 1967. تحدَّث فيه عن طفولته في بحر الشمال، وبخاصة عن العطلات مع والديه في الجزر الفريزية Friesian Islands. ذات مساء، في جزيرة نورديرني Norderney، أمسك والده بيده وهما يتمشيان إلى حافة الماء. وفيما يقول ياسبرز: «انحسر مدّ البحر، ومسارنا على الرمال المغسولة اللامعة رائع مذهل، شيء لا يمكن أن أنساه، كان الماء ينخفض أكثر فأكثر، اقتربنا حتى وصلنا إليه، وهناك ترقد قناديل البحر ونَجْم البحر. كنتُ مفتونًا». ومنذئذٍ، يجعله البحرُ يفكر دائمًا في مدى الحياة نفسها، فلا شيء ثابت أو كامل، وكل شيء في حركة مستمرة. «كل ما هو صلب، كل ما هو منظّم بشكل رائع،

له مستقرٌّ ومأوى: ضروري مطلقًا! لكن ثمة هذا الآخر: لانهائية المحيط التي تُحرِّرنا». ويواصل ياسبرز قائلاً إن هذا ما تعنيه الفلسفة عنده. تعني الفلسفة تجاوز الصلب الذي لا يتحرك، إلى مشهد البحر الأكبر حيث الحركة، وحيث «لم تعد توجد أرض»[16]. هذا هو السبب في أن الفلسفة تعني عنده «تفكيرًا مختلفًا» دائمًا.

بعد أربع سنوات من موت ياسبرز، حدثت وفاة فيلسوف آخر كتب عن الحياة الإنسانية بوصفها رحلة مستمرة تتجاوز المألوف، جابرييل مارسيل: مات يوم 8 أكتوبر عام 1973. عند مارسيل، وكذلك عند ياسبرز، الإنسان شريد في جوهره. فنحن ليس في وسعنا امتلاك أي شيء، كلا ولا الاستقرار حق الاستقرار في أي مكان، حتى لو مكثنا في مكان واحد طوال حياتنا. نحن دائمًا «الإنسان الرحّال» Homo viator (Man the Traveller)، كما يقول عنوان إحدى مجموعات مقالاته.

* * *

ماتت حنة أرندت بنوبة قلبية يوم 4 ديسمبر عام 1975 عن تسعة وستين عامًا، تاركةً مخطوطة عن الأبعاد السارترية، حرَّرتها للنشر بعد وفاتها صديقتُها ماري مكارثي Mary McCarthy تحت عنوان «حياة العقل» The Life of the Mind. لم تكن أرندت قد حلت لغز هيدجر. أدانت في أوقات عشيقها ومعلمها السابق؛ وفي أوقات أخرى عملت على إعادة الاعتبار لسُمْعته أو مساعدة الناس على فَهْمه[17]. قابلته بضع مرات حين زارت أوربا، وحاولت أن تساعده وإلفريد على بيع مخطوطة «الكينونة والزمان» في أمريكا للحصول على مال (لكنها فشلت). بقيت عناصرُ من عمله رئيسيةً في فلسفتها.

في عام 1969، كتبتْ مقالةً نُشِرتْ بعد عامين في مجلة «نيويورك ريفيو أوف بوكس» New York Review of Books تحت عنوان «مارتن هيدجر في الثمانين» Martin Heidegger at Eighty. ذكَّرتْ بها جيلاً جديدًا من القراء بالإثارة التي ولّدتها دعوتُه إلى التفكير، عائدةً إلى جامعة ماربورج، «الحفرة الضبابية»، في عشرينيات القرن العشرين. ومع ذلك، تساءلت كيف أمكنه القصور عن التفكير في نفسه بشكل مناسب عام 1933 وما بعده. لم يكن لديها إجابة عن تساؤلها. وكما لَمَزَه ياسبرزُ ذات مرة فأطلق عليه «الصبي الحالم»، أنهت أرندت تقييمها له بصورة جدّ قوية: صورة الفيلسوف اليوناني طاليس، عبقري لا يهتم بشؤون الدنيا، سقط في بئر لأنه كان مشغولاً بالتحديق في النجوم فلم يرَ الخطر الماثل أمامه[18].

* * *

ورغم أن هيدجر أكبر من أرندت بسبعة عشر عامًا، فقد عاش بعدها لمدة خمسة

أشهر، قبل أن يموت بسلام أثناء نومه يوم 26 مايو عام 1976، عن عمر يناهز ستة وثمانين عامًا.

استمر هيدجر معتقدًا لمدة أربعين عامًا أن العالم قد أساء معاملته. فتَخاذلَ عن تحقيق أمل أتباعه في أن يُدين النازيةَ يومًا بعبارات لا لَبْس فيها. وأخذ يتصرف كما لو كان غير مدرك لما احتاج الناس إلى سماعه منه، ولكن صديقه هاينريك فيجاند بيتسِت قال إن هيدجر عرف ما يُتَوَقّع منه يقينًا، وذلك ما جعله يشعر بأنه قد أُسِيء فَهْمه بشكل أكبر[19].

لم يَدَعْ هيدجر مشاعر الاستياء، التي ظلت تراوده صعودًا وهبوطًا في ممرات أفكاره الجبلية خلال سنواته الأخيرة، تعطّله عن عمله. قضى أكبر وقت ممكن في توتناوبرج، يستقبل زوّاره من الحجاج إليه، وأحيانًا يستقبل زوَّارًا من منتقديه الأشد. إحدى هذه اللقاءات كانت بالشاعر اليهودي، الناجي من الموت في المعسكرات، باول تسيلان Paul Celan، الذي ألقى قراءة في فرايبورج في يوليو عام 1967 بعد إطلاق سراحه مؤقتًا من عيادة للطب النفسي، في القاعة نفسها التي ألقى فيها هيدجر خطاب تنصيبه النازي.

سعى هيدجر، الذي أُعجب بعمل تسيلان، إلى جَعْله يشعر بأنه مرحَّب به في فرايبورج. فطلب من صديق له يعمل في تجارة الكتب المرور على جميع مكتبات البيع في المدينة ليتأكد من أنها تضع إصدارات تسيلان في واجهة منافذها بحيث يراها الشاعر أثناء تجوّله في المدينة[20]. وهذه قصة مؤثرة، وبخاصة أنها المثال الموثَّق الوحيد الذي صادفتُه يعبّر عن تصرف هيدجر بطريقة لطيفة. حضر هيدجر القراءة، وفي اليوم التالي اصطحب تسيلان إلى الكوخ. وقّعَ الشاعر في دفتر الزوّار، وكتب قصيدة متحفظة غامضة عن الزيارة، ووضع لها عنوانًا بسيطًا هو «توتناوبرج»[21].

أحب هيدجر استقبال الرحّالة، ولكنه لم يكن «إنسانًا رحّالاً» أبدًا. كان يترفّع عن السياحة الجماعية ويزدريها، ارتآها عَرَضًا من أعراض طريقة الكينونة الحديثة «الشبيهة بالصحراء»[22]، بتَطلُّبها الجِدّة. ومع ذلك، أمسى في أخريات حياته مولعًا بقضاء العُطَل في بروفانس Provence. أقلقته مسألة ما إذا كان ينبغي عليه زيارة اليونان، وهي وِجْهة سفرٍ واضحة بالنظر إلى هاجسه الطويل بمعابدها ونتوءاتها الصخرية وهيراقليط وبارمنيدس وسوفوكليس. بل جعلته هذه النيّة عصبيًا متوترًا: فالكثير جدًا من الأشياء سيكون على المحكّ. في عام 1955، رتّب للرحلة مع صديقه إرهارت كاستنر Erhard Kästner. حُجِزت تذكرة القطار والمركب، ولكن في الدقيقة الأخيرة ألغى هيدجر

الرحلة. ثم خطط الرجلان بعد خمس سنوات لرحلة أخرى، وتراجع هيدجر للمرة الثانية. كتب ينبِّه كاستنر إلى أن هذه هي الطريقة التي ربما ستمضي بها الأمور. «سيُتاح لي التفكير في أشياء محددة عن اليونان دون رؤية البلد... التركيز الضروري يحدث بطريقة أفضل في البيت»[23].

وفي النهاية، ذهب. قام برحلة بحرية في بحر إيجة عام 1962، بصحبة إلفريد وصديق يدعى لودفيج هيلمكين Ludwig Helmken، محامٍ وسياسي من يمين الوسط وله ماضٍ محرج مثل هيدجر، منذ انضمامه إلى الحزب النازي عام 1937. بدأت رحلتهم البحرية من فينسيا أدنى الأدرياتيكي، ثم إلى أوليمبيا ومَيْسينا وهيراكليون، ورودس وديلوس، وأثينا وديلفي، قبل العودة إلى إيطاليا.

في البداية، تأكدت مخاوف هيدجر: لا شيء في اليونان أرضاه. كتب في دفتر يومياته قائلاً إن أوليمبيا تحولت إلى كتلة من «الفنادق للسائحين الأمريكيين»، وكفّت مناظرها الطبيعية عن «تحرير مجال الأرض اليونانية، وبحرها وسمائها»[24]. ولم تكن جزيرتا كريت ورودس بأفضل حالاً. وبدلاً من أن يتجول هيدجر في قطيع يجمعه صُنّاع العُطَل[25]، مال إلى البقاء على ظهر القارب يقرأ هيراقليطس. كره إلقاء نظرته الأولى على أثينا الضبابية[26]، رغم استمتاعه بأن صديقًا قاده إلى الأكروبول Acropolis في الصباح الباكر قبل وصول أفراد الحشود [السياحية] بكاميراتهم.

في وقت لاحق، بعد الغداء وحفلة رقص شعبي في الفندق، ذهبوا إلى معبد بوسَيْدون في كيب سونيون Cape Sounion؛ وأخيرًا وجد هيدجر في المعبد اليونانَ التي كان يبحث عنها. الأطلال اللامعة البيضاء قائمة ثابتة على اللسان الأرضي؛ وصخرة الرأس العارية ترفع المعبد نحو السماء. لاحظ هيدجر كيف أن «هذه اللفتة الوحيدة من الأرض تشير إلى قُرْب إلهي غير مرئي»، ثم لاحظ أن الإغريق مع كونهم ملّاحين عظامًا، «عرفوا كيف يسكنون في العالم ويرسمون حدوده في مواجهة الهمجيين»[27]. وحتى الآن، التمستْ أفكارُ هيدجر، التي يكتنفها البحر، مجازَ السياج والإحاطة والإغلاق بشكل طبيعي. فلم يفكر في اليونان من حيث التجارة والانفتاح كما فكر فيها هوسّرل. ويستمر هيدجر في إبداء انزعاجه من انتهاكات العالم الحديث التي يمثلها السياح الآخرون بنقرهم الشيطاني على كاميراتهم يلتقطون الصور[28].

حين نقرأ وصف هيدجر للرحلة البحرية، نلمح كيف يكون رد فعله ما إن يعجز العالَمُ عن التلاؤم مع تصوراته القبلية. فهو يبدو ممتعضًا، وانتقائيًا فيما هو مستعد لرؤيته. عندما تفاجئه اليونان، يكتب مُضيفًا المزيدَ إلى رؤيته الخاصة للأشياء؛ وعندما

تتناسب مع هذه الرؤية، يبدي استحسانه بشيء من الحذر والاحتراس. كان على حق في توتره من القيام بهذه الرحلة: فهي لم تكشف عن الأفضل فيه.

وقد وُجِدَتْ لحظةُ مفاجَأة وجمال أخرى وأخيرة. أثناء إبحار السفينة من خليج دوبروفنيك Dubrovnik في طريق عودتها إلى إيطاليا، رأى دلافين تثب سابحةً حول السفينة تلعب في غروب الشمس. افتتن هيدجر بالمشهد غاية الافتتان. وتذكر كأساً رآه في متحف ميونيخ للتحف، يُنسَب إلى الفنان اليوناني إكسيكياس Execkias، ويرجع تاريخه إلى حوالي عام 530 ق.م.، على جوانبه صُوِّر ديونيسيوس Dionysus مُبحِرًا على سفينة مجدولة بأغصان الكروم والدلافين تثب لعبًا ومرحًا في البحر[29]. هرع هيدجر إلى دفتر ملاحظاته، ولكن سيطرت على كتابته عن الصورة لغةُ السياج [الإغلاق] المعتادة عنده. إذ يخلص هيدجر إلى أنه كما «يبقى الكأس داخل حدود» إبداعه، «فكذلك مسقط رأس الغرب Occident والعصر الحديث، منيع في جوهره الشبيه بجزيرة، ويظل مُذكِّرًا بالتفكير في محل إقامته»[30]. فحتى الدلافين كان لا بد من تجميعها في وطن.

ولا نجد في كتابات هيدجر بحر ياسبرز المنفتح؛ كلا ولا نصادف رحّال مارسيل المتنقل طيلة الوقت، أو «غريبَه الذي يلقاه مصادفةً». حين سأله مُحاوِرٌ من مجلة «دير شبيجل» Der Spiegel في عام 1966 عن رأيه في فكرة احتمال ارتحال البشر ذات يوم إلى كواكب أخرى تاركين الأرض خلفهم- لأنه «أين نجد مكتوبًا يفيد بأن محل الإنسان هنا؟»- ارتعب هيدجر ودَاخلَه الرَّوْعُ. ردّ قائلاً: «طبقًا لتجربتنا وتاريخنا البشري، وعلى الأقل بقدر ما أفهم، أعرف أن كل ما هو جوهري وعظيم، نشأ من حقيقة أن الإنسان لديه بيت وسَكَنٌ، وأنه متجذِّر في تراث»[31].

كل التفلسف عند هيدجر عن العودة إلى البيت؛ وبيت الرحلة الأعظم هو الرحلة إلى الموت. ذكر هيدجر، في محادثة مع أستاذ اللاهوت برنارد فيلته Bernhard Welte، قرب نهاية حياته، أن أمنيته أن يُدفن في مقبرة كنيسة مِسْكيرْخ، رغم تخليه عن الإيمان منذ فترة طويلة. قال هيدجر وفيلته، كلاهما، إن الموت يعني- في المقام الأول- عودة إلى تُرْبة البيت [السكن والوطن][32].

تحققت أمنية هيدجر. فهو يرقد الآن في مقبرة كاثوليكية في ضواحي مِسْكيرخ. قبره عَلْماني يحمل نجمة صغيرة بدلاً من صليب، تُشاركه فيه إلفريد التي ماتت في عام 1992. وثمة قبران آخران لعائلة هيدجر، على اليسار وعلى اليمين، يرتفع عليهما صليبان. تأثير المعالم الثلاثة معًا- شاهدا مارتن وإلفريد الأطول من الشاهديْن الآخرين- يذكِّرنا على نحو غريب بالجُلْجُثة[33] Calvary.

في اليوم الذي زرتُ المدفن فيه، كانت توجد أزهار نرجس غُرِسَتْ حديثاً على القبور الثلاثة، مع حفنة من الحصى الصغير على شاهد قبر مارتن وإلفريد. ومن التُربة بين شاهديهما وشاهد والدَيْ مارتن انتصب بوضوح كروبيم [ملاك حارس] حجري صغير: صبي حالم ملتف الساقين، وعيناه مغمضتان.

* * *

أحد القبور إلى جوار قبر مارتن هيدجر، يخص شقيقه الأصغر فريتس، الذي صان مخطوطات مارتن أثناء الحرب، كما ساعده مع إلفريد في أعمال السكرتارية وغيرها من أشكال الدعم طيلة الحياة.

وفريتس هذا، طبَّق ما تفلسف هيدجر بشأنه: ظل قريبًا من البيت، يعيش في مِسْكيرخ، ويعمل في البنك نفسه طوال حياته. بقي أيضًا على دين العائلة. وقد عُرِفَ بين سكان البلدة بأنه رجل نشيط حيوي يتميز بروح الدعابة، رغم تلعْثمه، وكان نجمًا منتظمًا في أسبوع فاستناخت [ليلة الصيام] Fastnacht السنوي، أو «أسبوع الحمقى» Week of Fools، وهو احتفال قبل الصوم الكبير مباشرة يتميز بإلقاء أحاديث مليئة بالتلاعب بالكلمات بأسلوب مَرِح باللهجة المحلية[34].

تظهر بعض خفة دم فريتس هذه، في تعليقاته على أخيه، حين يمزح مستعملاً كلمة «دازاين» Dasein فينطقها «دا- دا-دازاين» Da-da-dasein، متهكمًا بلطف من مصطلحات مارتن ومن كلامه الممتنع على الفَهْم[35]. وقد اعتاد أن يقول- دون ادِّعاء منه بفَهْم الفلسفة- إن عمل مارتن لن يكون له معنى إلا عند ناس القرن الحادي والعشرين، حين «يكون الأمريكيون قد أنشأوا منذ فترة طويلة سوبر ماركت كبيرًا على سطح القمر»[36]. واظب فريتس على كتابة أعمال أخيه على الآلة الكاتبة بجدية، وهي مساعدة كبيرة لفيلسوف لا يشعر بارتياح نحو الآلات الكاتبة. (كان يساور هيدجر شعور بأن الآلة الكاتبة تفسد كتابته: «فهي تسحب من الإنسان قيمة يده الجوهرية الحقيقية»[37]. وطيلة الوقت، يقترح فريتس بأسلوب لطيف تعديلاً أو تحسينًا أو تنقيحًا. لماذا لا نكتب بعبارات أقصر؟ ألا ينبغي أن تنقل كل جملة فكرة واحدة واضحة؟ فلا يردّ أخوه بأي ردّ[38].

مات فريتس هيدجر يوم 26 يونيو عام 1980، ولم تكن حياته معروفة نسبيًا حتى السنوات الأخيرة، عندما لفت النظرَ إليها اهتمامُ كُتَّاب سِيَر الحياة بوصفها نوعًا من نقيض مارتن anti-Martin: دراسة حالة في عدم كونه الفيلسوف الأذكى والأكثر كُرْهًا في القرن العشرين.

* * *

خلال سبعينيات القرن العشرين، أخذت قدرات سارتر الصحيّة تتجه نحو ضعف محبط وطويل، الأمر الذي أثر في قدرته على العمل. وتشتمل أوراقه على ورقة مختصرة غير مؤرَّخة (رُبما كُتبت بعد وقت قصير من الهبوط على سطح القمر في يوليو عام 1969، إذ يبدأها بكلمة «القمر»)، يُسجِّل فيها الحقيقة المحزنة أنه لم يكتب شيئًا على مدى خمسة أشهر. ثم يأخذ في تعداد المشاريع التي يرغب في إنهائها: كتاب فلوبير، مقالة بيوجرافية عن الفنان الإيطالي تينتوريتو Tintoretto، كتاب «نقد العقل الديالكتيكي». لكنه لا يشعر بالميل إلى الكتابة، ويخشى أنه لن يميل إليها ثانيةً. عدم الكتابة عند سارتر يضارع عدم الحياة. كَتَبَ يقول: «لسنوات، لم أُكمِل أي شيء. ولا أعرف لماذا. نعم أتعاطى: الكوريدرين»[39].

إدمانه الكوريدرين والكحول لفترة طويلة جلب عليه مشكلات، بل توقفت قدرته على الكتابة فجأةً أيضًا، لأنه بعد سنوات من الكتابة بعين واحدة أُصيب بالعمى في عينه السليمة. ولكنه لا يزال بإمكانه مشاهدة التلفزيون: يرى ظلالاً متحركة ويستمع إلى الحوار. في عام 1976، شاهد برنامجًا طويلاً حول ذلك الموضوع المثير للغاية: جان بول سارتر. ويتميز فيلم «سارتر بنفسه»[40] Sartre par lui-même - القائم على مقابلات صُوِّرت بعد بضع سنوات- بمقابلة إضافية مع ميشيل كونتا تُصاحب بثّه. قال سارتر لكونتا إن كونه غير مستطيع الكتابة قد أزال سبب وجوده، ولكنه رفض أن يترك الحزن يستولي عليه[41].

تراكمت مشكلات صحية أخرى؛ أصابته سكتات دماغية وسقطات الذاكرة، ومشكلات في أسنانه[42]. وثمة لحظات بدا فيها شاردًا بعيدًا تمامًا. في مرة من مرات شروده، سألته بوفوار عما كان يفكر فيه، فأجاب: «لا شيء. أنا لست هنا»[43]. كان يصف الوعي دائمًا بأنه لا شيء [عَدَم]، ولكن رأسه كان يزدحم دائمًا بالكلمات والأفكار. فكان يُلقي ما في داخله كل يوم، وكأنه ممتلئ ويحتاج إلى تفريغ. وأما الآن، فرغم جيشانه بأشياء يريد قولها، نفدت الحيوية الدافعة إلى قولها. مَن اهتموا برعايته بدأوا يرجون سرًّا أن يحظى بموت سريع يسير، على غرار كامو، كما قال صديقه أوليفر تود Oliver Todd. تفسُّخه البطيء كان أصعب من أن يُرَى، كتب تود يقول: «سارتر، والدي الصغير، لا تفعل هذا بنا!»[44]. ولا يزال سارتر يصارع: شخص صغير حرون بعَتَلات شخصيته العامة الهائلة.

في شهوره الأخيرة، كان يرعاه رفاقه ومحبّوه ومريدوه بالتناوب فيما بينهم: سيمون دي بوفوار، ورفيقته الشابة أرليت إلكيم سارتر Arlette Elkaïm Sartre (التي تبنّاها

بوصفها ابنة، ليمنحها حقوقها القانونية)، وعشيقته لفترة طويلة ميشيل فيان. كان لديه أيضًا سكرتير ومساعد شاب جديد، هو بيني ليفي، الذي ساعده في كتاباته، ومارس نفوذًا زائدًا عليه فيما اعتقد البعض على الأقل. وليفي هذا رجل ذو آراء قوية، ماويٌّ سابق تحوَّلَ الآن إلى مناهضة الشيوعية، وشديد الحماسة لهُويّته اليهودية. لم يكن من النوع الذي يمحو نفسه بوصفه سكرتيرًا غير مرئي.

ظهرت سلسلة محادثات بين ليفي وسارتر في مجلة «لونوفيل أوبسرفاتور» Le nouvel observateur أثناء الأسابيع الأخيرة من حياة سارتر، ثم نُشِرَتْ لاحقًا بشكل منفصل تحت عنوان «الأمل الآن» L'espoir Maintenant. يظهر فيها سارتر معتذرًا آسفًا، على غير المعتاد منه، بشأن تأييده السابق للسوفييت وآرائه الماوية، وبشأن كتابه الصادر عام 1964 عن معاداة السامية (الذي اعتبره ليفي معيبًا)، وبشأن افتتانه المبكر بالعنف[45]. يبدو سارتر الجديد هذا، أَرْفَقَ بالإيمان الديني، رغم استمراره على عدم الإيمان. وقد اعترف بأنه حالِم أحلام يقظة في شؤون السياسة. بدا سارتر وكأنه مُعاقَب مهزوم. وارتأى بعض المقربين منه أن مجموعة محادثات «الأمل الآن» لم تكشف عن أي تغير حقيقي في التفكير، بل عن ضعف رجل جعله مرضه وعجزه هشًا غيرَ منيع. ولعل ليفي - في المقابلة - توقع اعتراضات من هذا القبيل، فسأل سارتر عما إذا كانت أفكاره قد تأثرت بعلاقتهما. لم ينكر سارتر، بل قال إنه يتعيّن عليه الآن العمل من خلال شراكة أو لا يعمل إطلاقًا. في البداية، ارتأى سارتر الشراكة شرًّا أقل مقارنةً بعدم العمل، ولكنه أمسى يراها الآن شيئًا إيجابيًا: «فكرًا يبدعه شخصان»[46].

كان سارتر معتادًا على الكتابة من خلال شراكة حميمة مع سيمون دي بوفوار، ولكن بوفوار الآن هي الأولى بين مَنَ اعتقدوا أن ليفي مارس نفوذًا على سارتر أكثر مما ينبغي. ريمون آرون، أيضًا، لاحظ أن الأفكار في كتاب «الأمل الآن» معقولة إلى درجة أنه يمكنه قبولها، وهو يعني بذلك ضمنًا علامة قاطعة على أنها لم تكن معبّرة عن سارتر الحقيقي[47].

تظل هذه المرحلة الأخيرة في حياة سارتر لغزًا غامضًا. يبدو أن سارتر - بامتداحه العلاقات السِّلْمية واللاعنف - يقول أشياء معقولة وجذابة؛ ولكن ثمة شيء مفقود في فانيليا سارتر الجديدة. من الممكن قراءة «الأمل الآن» بوصفه تذكيرًا بما كان مثيرًا للغاية (وصادمًا كذلك) في أعماله السابقة: أخطاء، انعدام حساسية كامل، عدوانية، هوس بالكتابة، وما إلى ذلك. ولعلي أفعلُ هنا ما فعله سارتر وبوفوار مع كامو من قبل: الحِداد على نسخة قديمة من سارتر وفي الوقت نفسه رفض نسخته المحدَّثة بوصفها خطأً أو غلطة. لعل إدراكه لتدهوره، قد جعله يبدو أكثر اعتدالاً إزاء العالَم.

وعلى أية حال، إذا كان أي شيء يبرهن على صحة رؤية سيمون دي بوفوار للحياة البشرية بوصفها دراما غامضة لا تقبل الحل بين الحرية والإمكان العَرَضي، فهو سنوات سارتر الأخيرة. عندما يتتبع المرء تدهوره، يرى شخصية متوهجة متّقِدة ثرثارة تتحول تدريجيًا إلى شبح مسلوب البصر، وإلى حد ما السَّمْع، مجرَّدٍ من غليونه وكتابته واشتباكه مع العالم؛ وأخيرًا- كما سيقول وُلهايم- مجرَّدٍ من فينومينولوجيته. فكل هذا كان خارج سيطرته. ورغم ذلك، لم يدع سارتر نفسَه تتحجّر، فحافظ على تغيير أفكاره حتى اللحظة الأخيرة.

أثناء ليلة 19 مارس عام 1980، وعندما تُرِكَ وحيدًا على غير المعتاد، تدهورت صحته تمامًا، وأخذ يكافح من أجل التنفس. نُقِلَ إلى المستشفى، حيث بقي على قيد الحياة لمدة شهر آخر تقريبًا. وحتى في هذا المرض الأخير، لاحقه الصحفيون الذين حاولوا الدخول إلى غرفته متظاهرين بأنهم ممرضات؛ كذلك لاحقه المصوِّرون فالتقطوا له صورًا عبر النافذة بعدسات الزووم من السطح المقابل[48]. وفي مساء 14 أبريل، دخل في غيبوبة مُعانيًا من فشل كلوي وتحلل أنسجة الجسم [غرغرينا]. في اليوم التالي، مات.

انهارت بوفوار تمامًا، ولكن صدقها الفكري حال دون تغيير قناعتها بأن الموت هو النهاية: متطفل بغيض، لا دور له في الحياة، ولا يَعِدُ بأي شيء وراءه. كتبت تقول: «موته فَرَّقنا. وموتي لن يجمعنا مرة أخرى. هذه هي طريقة الأشياء. وإنه لمن الرائع، في حد ذاته، أننا استطعنا عَيْشَ حياتنا في انسجام لفترة طويلة»[49].

* * *

عندما ترك سارتر وآرون الإيكول نورمال سوبريور في عام 1929، اتفقا على أن مَن يبقى منهما على قيد الحياة بعد موت الآخر سيكتب نعيه في مجلة خريجي المدرسة[50]. بقي آرون ومات سارتر، ولكنه لم يكتب النعي. كتب عن سارتر في مجلة «ليكسبريس» L'express، يشرح سبب اختياره عدم الالتزام باتفاقهما، فقال إن زمنًا طويلاً انقضى فارتأى أن الالتزام لم يعد قائمًا. وقال في مقابلة أيضًا إنه رغم كتابة سارتر «مقالات مؤثرة» عن كامو وميرلوبونتي عند وفاتهما، فقد شكّك في أنه كان سيفعل الشيء نفسه معه، لو أنه مات بالطريقة التي ماتا بها[51]. وليس من الواضح سبب اعتقاده ذلك. صحيح أن علاقتهما تدهورت على نحو أحدّ من الآخرين، في الأساس لأن سياستهما تباينت أشد التباين بشكل ملحوظ. ولكن سارتر لا يكلّ من السخاء بكلماته؛ فرغم كل شيء، أظنُّ أنه كان سيجد ما يقدِّره في آرون كي ينعيه به.

والحق أن آرون قد مات تقريبًا قبل سارتر، عندما عانى من أزمة قلبية في عام 1977. بقي على قيد الحياة، ولكنه لم يشعر بالعافية الكاملة. هاجمته أزمة ثانية في يوم 17 أكتوبر عام 1983، أثناء مغادرته المحكمة بعد شهادته لصالح صديقه بيرتراند دي جوفنيل Bertrand de Jouvenel، الصحفي المتهم بمشاعر التعاطف مع النازية أثناء الحرب. تبنّى آرون موقفًا يجادل بأن الاتهام خاطئ، بل غير تاريخي، لأنه لا يراعي التعقيدات الأخلاقية للحياة الفرنسية في ظل الاحتلال. وبينما كان يغادر مبنى المحكمة، انهارت صحته تمامًا. مات في لحظتها[52].

* * *

عاشت سيمون دي بوفوار ست سنوات بعد موت سارتر، وكأنها ساعة تقريبًا.

أثناء تلك السنوات، واصلتْ رئاسة هيئة تحرير مجلة «الأزمنة الحديثة» التي انعقدت اجتماعاتها في بيتها. قرأت المخطوطات وكتبت رسائل، وساعدت الكتاب الشبان، ومنهم العديد من النِّسْويات[53]. إحداهن الأمريكية كيت ميليت، التي كانت تزورها سنويًا في شقتها في باريس، وتصف الشقة قائلة إنها مليئة بالكتب وصور فوتوغرافية للأصدقاء («سارتر وجينيه وكامو وآخرين»)، وبـ«أرائك عجيبة من طراز خمسينيات القرن العشرين، ذات وسائد مخملية من المحتمل أنها كانت بِدْعة العام الذي اشترتها فيه وزيَّنتها». وتعلِّق ميليت قائلة إن بوفوار تميزت بنزاهة مطلقة، وبـ«شيء ليس من المرجح أنه سلطة أخلاقية»[54].

وكما تبنّى سارتر أرليت إلكيم سارتر، تبنّت بوفوار رفيقتها سيلفي لو بون بوفوار Sylvie Le Bon Beauvoir، التي اعتنت بها مع كلود لونزمان وغيره من الأصدقاء. أصيبت بوفوار بتليف الكبد، وهو ليس منفصلاً عن سنوات من إفراطها في الشراب[55]. أدت مضاعفات هذا المرض إلى دخولها المستشفى يوم 20 مارس عام 1986؛ وبعد عدة أسابيع من التعافي من الجراحة والصراع مع احتقان الرئتين، دخلت في غيبوبة، وماتت يوم 14 أبريل عام 1986.

دُفنت إلى جوار سارتر في مقبرة مونبارناس. وكما حدث معه، وُضِعَ جثمانها في تابوت أصغر داخل تابوت أكبر بحيث يمكن حرق الجثة لاحقًا. آلاف من الناس شاهدوا موكب النَّعْش مارًّا في الشوارع، وقد امتلأ أعلاه بالزهور كما امتلأ نعش سارتر. المناسبة أقل ضخامة من مناسبة سارتر، ولكن حشد المشيِّعين كبير بما يكفي لخلق عائق عند مدخل المقبرة. أغلق الحراس البوابات خوفًا من احتشاد الناس بأعداد كبيرة؛ فقفز البعض فوق الحواجز والجدار. وفي الداخل، عند حافّة القبر، جلس

لونزمان يقرأ فقرة من الصفحات الأخيرة في مجلد سيرتها الذاتية الثالث المعنون بـ«قوة الظروف» Force of Circumstance، تتأمل فيها الموت والحياة والفقد تأملاً عميقًا[56]. كتبت بوفوار تقول:

> أفكر، يعتريني الحزن، في كل الكتب التي قرأتها، وكل الأماكن التي رأيتها، وكل المعرفة التي راكمتها، وفي أنها ستختفي باختفائي. كل الموسيقى وكل اللوحات وكل الثقافة، وكذلك الكثير من الأماكن: وفجأةً لا شيء. لم تصنع عسلاً تلك الأشياءُ ولا يمكنها أن تزوِّد أي شخص بأي قوت. وعلى الأكثر، إذا ظلت كتبي تُقرأ، فسيفكر القارئ متسائلاً: ألا يوجد الكثير مما لم تَره [تفهمه]! ولكن هذا المجموع الفريد من الأشياء، والخبرة التي عِشْتُها، بكل نظامها وبكل عشوائيتها: أوبرا بكين، حلبة وَلْبَة *Huelva*، كاندومبليه *Candomblé* [ديانة برازيلية ذات أصول أفريقية] في باهيا *Bahía*، كثبان بلدة الواد *El-Oued*، شارع وابانسيا *Wabansia Avenue*، بزوغ الفجر في بروفانس، تيرينس *Tiryns*، كاسترو *Castro* يتحدث إلى خمسمئة ألف كوبي، السماء الكبريتية فوق بحر من السُحب وشجيرات أرجوانية، ليالي لينجراد البيضاء، أجراس التحرير، القمر البرتقالي فوق ميناء بيرايوس *Piraeus*، الشمس الحمراء تشرق على الصحراء، جزيرة تورتشيللو *Torcello*، روما، كل الأشياء التي تحدثتُ عنها، وغيرها مما لم أتحدث عنه- لن يوجد مكان ستعيش فيه كلها مرة أخرى[57].

حين كتبت بوفوار ذلك، وقبل التوقيع على الكتاب في مارس عام 1963، كان لا يزال أمامها ثلاثة وعشرون عامًا من الحياة ستقضيها. كتبت بوفوار تأملات الوداع قبل الأوان. وامتلأت دراستها «الشيخوخة» Old Age في عام 1970 بتأملات من هذا النوع، وكذلك مجلد سيرتها الذاتية عام 1972، بعنوان «كل ما قيل وحدث»، الذي اتضح أنه المجلد الأخير.

ومع ذلك، تُبيِّن هذه الكتب- المشوبة بالسوداوية أكثر من أي وقت مضى- موهبتها المتألقة في الإعجاب بالحياة. في كتابها «الشيخوخة»، تكتب عن تحديقها في صورة لها وهي ترتدي «قبعة واقية من المطر وشالاً على الرقبة»[58] في الشانزليزيه عام 1929، وشعورها بالدهشة من أن الأشياء التي بدت طبيعية ذات يوم يمكن أن تبدو غير مألوفة

الآن. وفي مجلدها «كل ما قيل وحدث»، تصف الاستيقاظ من القيلولة، والشعور بـ«دهشة طفولية: لماذا أنا نفسي؟». كلُّ تفصيلة في فَرْدٍ بعيدةُ الاحتمال غريبة: لماذا التقى هذا الحيوان المنوي المحدد بتلك البويضة المحددة؟ ولماذا الناتج أنثى؟ أشياء كثيرة كان من الممكن أن تكون مختلفة: «ربما لم أقابل سارتر؛ وربما حدث أي شيء آخر تمامًا»[59].

وتضيف بوفوار قائلة إن أيَّ معلومات يمكن أن يكتشفها كاتبُ سيرةِ حياةِ شخصٍ تافهةٌ إذا قورنت بثراء تعقيد حياة هذا الشخص الحقيقية، بشبكة علاقاتها وعناصر خبرتها التي لا تُعدّ ولا تحصى. الأكثر من هذا أن كل عنصر من هذه العناصر يعني شيئًا مختلفًا استنادًا إلى المنظور، فعبارة بسيطة مثل «وُلِدتُ في باريس» لها معنى مختلف لدى كل باريسي، تبعًا لخلفيته أو موقفه الدقيق. ومن شبكة المنظورات المعقدة هذه، يُحْبَكُ واقع مشترك. ولن يَعقل أي شخص هذا اللغز أبدًا، فيما تقول بوفوار[60].

* * *

شخصيتنا الدرامية الرئيسية الأطول عمرًا، هنا، إيمانويل ليفيناس. مات يوم 25 ديسمبر عام 1995، قبل ثلاثة أسابيع من يوم عيد ميلاده الثمانين. تغطي فترة حياته معظم قصة الفينومينولوجيا الحديثة، منذ اكتشافه الأول لهوسرل في عام 1928 حتى أواخر مسيرته المهنية التي أخذ فيها الفلسفة إلى أرض غامضة، حتى إن معجبيه وجدوا صعوبة في فَهْمها. أمسى يهتم اهتمامًا زائدًا بالمعارف اليهودية التراثية وتفسير النصوص التوراتية، بالإضافة إلى استمراره في العمل على الأخلاق والعلاقات بالآخر.

كان لأفكار ليفيناس تأثير في بيني ليفي، وهو ما يفسّر سبب امتلاء مجموعة محادثات «الأمل الآن» بأفكار تبدو ليفيناسية. فإذا كان هذا صحيحًا، فهذه صلة أخرى من تلك الصلات الجانبية المثيرة للاهتمام بين ليفيناس وسارتر. عرف أحدهما الآخر بالكاد، واختلفت أفكارهما اختلافًا جذريًا غالبًا، رغم تقاطع مساراتهما في نقاط مهمة. قبل نصف قرن تقريبًا، اشترى سارتر كتاب ليفيناس في باريس بعد محادثة كوكتيلات المشمش على مقهى بيك دو جاز. ثم، في منتصف ثلاثينيات القرن العشرين أنتج كلاهما كتابات متشابهة على نحو لافت عن الغثيان والوجود. ثم ها هي الآن، تتقارب أفكارهما ثانيةً، عبر ليفي، تقاربًا غير متوقع، ربما دون إدراك أيٍّ منهما لهذه الحقيقة أو التفكير فيها.

* * *

كولن ويلسون، «الوجودي الجديد» الإنجليزي، عاش حتى 5 ديسمبر عام 2013،

تعتريه مشاعر الغضب حتى النهاية، وإن احتفظ بولاء العديد من قرائه عبر العالم ممن أثارتهم كتبه ونوَّرتهم. يمكن للمرء أن يترك أسوأ الإرث في العالم.

بقيتْ على قيد الحياة مُوصِّلتان كبيرتان هما: هيزل بارنس، مترجمة سارتر، التي ماتت يوم 18 مارس عام 2008، وآيريس مردوخ التي منحت القرَّاء الإنجليز تذوّقهم الأول للوجودية.

ماتت مردوخ يوم 8 فبراير عام 1999، بعد أن عاشت مريضة بالزهايمر عدة سنوات. وتكشف روايتها الأخيرة، «معضلة جاكسون» Jackson's Dilemma، عن علامات أعراض الزهايمر المستجدّة[61]. وفي الوقت الذي كانت تعمل فيه على هذه الرواية، قررت التخلي عن مواصلة العمل على كتاب فلسفي بعنوان «هيدجر: مُلاحَقة الكينونة» Heidegger:The Pursuit of Being، بعد انشغالها به لمدة ست سنوات[62]. وتبقى نسخ الآلة الكاتبة والنسخ المخطوطة بوصفها تجميعًا لفصول منفصلة، نُشِرَتْ أجزاء قليلة منها بعد وفاتها.

يبدو هيدجر لغزًا عند مردوخ، كما كان لغزًا عند آخرين كثيرين. ولا ريب في افتتانها بشَخْصه؛ إذ تدور العديد من رواياتها حول أنماط من المعلمين الكاريزميين، وأحيانًا الخَطِرين. الأهم من ذلك أن فلسفة هيدجر لفتت انتباهها لفترة طويلة بعد تحولها عن سارتر. أسرها بوجه خاص تصويرُ هيدجر للعقل بأنه فُسْحَة منبسطة مُنيرة في الغابة، فوجدتها صورة جميلة رائعة[63] (وكذلك أجدها).

في روايتها «معضلة جاكسون»، تكتب شخصيتُها بينيت كتابًا عن هيدجر أيضًا؛ ويصارع بينيت- مثل مردوخ نفسها- مكافحًا لإتمام المشروع. يتساءل عما إذا كانت الصعوبة تأتي من كونه غير قادر على اتخاذ قرار بشأن ما يظنه حقيقةَ هيدجر. بعض جوانب هيدجر جذابة وبعضها كريه بغيض: النازية، واقتصاره على هولدرلن، وتمسكه المتصلب بـ«طابع الفلسفة الشعري، واجتنابه الحقيقة والخَيْريّة والحرية والحب والفرد، وكل ما ينبغي للفيلسوف إيضاحه وتفسيره والدفاع عنه». فيتساءل بينيت عما إذا كان قد فتنه «جانب خَطِر بعينه في هيدجر مدفون بعمق في قرارة نفسه- نفس بينيت- لم يستطع بينيت فَحْصه أو حتى تنحيته جانبًا»[64]. ما الذي كان يفكر فيه حين فكر في هيدجر؟ ثم يقول لاحقًا، أثناء قراءته ملاحظاته عن هيدجر مرة أخرى: «أنا صغير ولا أفهم»[65].

ولكوني معجبة بمردوخ دائمًا، تجنبت سابقًا قراءة روايتها «معضلة جاكسون» لتوقعي أنها رواية حزينة بسبب علامات المرض. ثم أدهشني، وأنا مقبلة عليها الآن، أن

أعثر على ذلك الوصف الذي يطابق شعوري نحو هيدجر. والحق أن الرواية كلها مثيرة محرّضة على التفكير. تعطينا مردوخ، في روايتها الأخيرة هذه، لمحة عن حالة عقل (أو دازاين Dasein) يفقد الترابط والعلاقات المنطقية المتماسكة، ولكنه يحتفظ بالقدرة على صياغة تجربته في كلمات وبـ الرغبة الشديدة في القيام بذلك ضمن حدود القدرة البشرية. إنها الرغبة الفينومينولوجية التي يشترك فيها سارتر وبوفوار وميرلوبونتي وكل شخص في هذا الكتاب، وحتى هيدجر نفسه.

في المشهد الأخير من «معضلة جاكسون»، شخصية العنوان، جاكسون خادم بينيت، يجلس على ضفة نهر عشبية بجانب جسر يعلوه، يراقب عنكبوتًا يبني بيتًا [شبكة] بين أطراف العُشْب الحادة. وقد تغلب على جاكسون أيضًا- وكأنما تماهى مع بينيت- الشعورُ بأن كل شيء يتراجع أو ينزلق بعيدًا عن محلّه. فأحيانًا، يشعر جاكسون- فيما يقول- بتحول أو فقدان التنفس والذاكرة. فهل فهم ما يحدث فَهْمًا مغلوطًا بكل بساطة؟ هل هو حلم؟: «عند نهاية ما هو ضروري، أصل إلى مكان لا يوجد فيه طريق».

ثم يقف جاكسون، ولكنه بينما يقف، يشعر بشيء: إنه العنكبوت يمشي على يده. يساعده جاكسون على العودة إلى بيته [شبكته]، ثم يتوجّه إلى الجسر ويعبر النهر[66].

هوامش الفصل الثالث عشر

(1) Sartre, *Being and Nothingness*, 568.

(2) Beauvoir, *A Very Easy Death*, 91-2.

(3) انظر: Beauvoir, *Old Age*, 492.

(4) Richard Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge, MA: Yale University Press, 1999), 269.

(5) انظر: Lottman, *Albert Camus*, 5.

(6) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 496-7.

(7) وَرَدَ في: Sartre, 'Albert Camus', in *Situations IV*, 107-12. نُشِر في الأصل في: *France-Observateur* (7 Jan. 1960).

(8) مقابلة إذاعية متاحة على الرابط: http://www.openculture.com/2014/11/simone-de-beauvoir-talks-with-studs-terkel-1960.html.

(9) انظر: Rowley, *Richard Wright*, 524-5.

(10) انظر المرجع السابق، ص 504.

(11) بعضها موجود في: Ellen Wright & Michel Fabre (eds), *Richard Wright Reader* (New York: Harper & Row, 1978), 251-4، ويوجد البعض الآخر على الرابط: http://terebess.hu/english/haiku/wright.html.

(12) انظر: Ronald Bonan, *Apprendre á philosopher avec Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 2010), 12; Gandillac, *Le siècle traversé*, 372; Emmanuelle Garcia, 'Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre', in Merleau-Ponty, *Œuvres*, 27-99, this 93.

(13) وَرَدَ في: Sartre, 'Merleau-Ponty', in *Situations IV*, 225-326, this 320. نُشِر في الأصل في مجلة «الأزمنة الحديثة» 17e année, 184-5 (Oct. 1961), 304-76 تحت عنوان 'Merleau-Ponty vivant'.

(14) انظر: Gens, *Karl Jaspers*, 50 (Gertrud Jaspers to Arendt, 10 Jan. 1966).

(15) المرجع السابق، ص 206.

(16) انظر: Jaspers, 'Self-Portrait', 3.

(17) انظر: Woessner, *Heidegger in America*, 109-11.

(18) انظر: Arendt, 'Martin Heidegger at Eighty', in Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, 293-303, this 301. نُشِرت في الأصل في: *New York Review of Books* (Oct. 1971).

(19) انظر: Petzet, *Encounters and Dialogues*, 91.

(20) انظر: Gerhart Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 58-82, this 66; James K. Lyon, *Paul Celan and Martin Heideggr: an unresolved conversation*, 1951-1970 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006), 168.

(21) انظر: Paul Celan, 'Todtnauberg', in *Poems of Paul Celan*, tr. Michael Hamburger (London: Anvil Press, 1988), 292-5 (بالألمانية والإنجليزية).

(22) Heidegger, *Sojourns*, 37.

(23) Safranski, *Martin Heidegger*, 401 (Heidegger to Kästner, 21 Feb. 1960).

(24) Heidegger, *Sojourns*, 12, 19.

(25) **أيْ شركات السياحة التي تنظم الوفود السياحية، والتي ينتقدها هيدجر غاية الانتقاد بسبب إخلالها بطبيعة الكينونة وطريقة انكشافها الحقّة- المترجم.**

(26) انظر: المرجع السابق، ص ص 36, 39-42.

(27) المرجع السابق، ص ص 43-44.

(28) المرجع السابق، ص 54.

(29) انظر المرجع السابق، ص 57، ص 70n20.

(30) المرجع السابق نفسه.

(31) وَرَدَ في: Heidegger, '"Only a God can Save Us": Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger', in Wolin, *The Heidegger Controversy*, 91-116, this 106. ولم تُنشَر المقابلة إلّا بعد وفاته في مجلة «دير شبيغل» (31 May 1976). وترجمة ماريا بي. ألتر Maria P. Alter وجون دي. كابيوتو John D. Caputo نُشِرت في الأصل في كتاب *Philosophy Today* XX (4/4) (1976), 267-85.

(32) انظر محادثات هيدجر مع فيلته في: Safranski, *Martin Heidegger*, 432، نقلاً عن فيلته 251 ,'Erinnerung an ein spätes Gespräch'. وأما عن هيدجر وتيمة العودة إلى البيت، فانظر أيضًا: Robert Mugerauer, *Heidegger and Homecoming: the leitmotif in the later writings* (Toronto: University of Toronto Press, 2008)، وكذلك انظر: Brendan O'Donoghue, *A Poetics of Homecoming: Heidegger, homelessness and the homecoming venture* (Newcaastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2011).

(33) الجُلْجُثة: كلمة آرامية قديمة تعني موضع الجُمْجُمة. وتشير إلى محل خارج القدس القديمة، يُعتقد وَفْق الإنجيل أن يسوع صُلِبَ عنده، وعن يمينه وعن يساره مذنبان صُلِبا معه- المترجم.

(34) انظر: Raymond Geuss, 'Heidegger and His Brother', in *Politics and Imagination* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2010), 142-50, this 142-3.

(35) انظر: Luzia Braun, 'Da-da-dasein'. Fritz Heidegger: Holzwege zur Sprache', in *Die Zeit* (22 Sept. 1989).

(36) المرجع السابق نفسه.

(37) انظر: Heidegger, *Parmenides*, 85، مستشهد به في Polt, *Heidegger*, 174.

(38) انظر: Safranski, *Martin Heidegger*, 8؛ وانظر أيضًا: Raymond Geuss, 'Heidegger and His Brother', in *Politics and Imagination* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2101), 142-50, this 149.

(39) Sartre, 'J'écris pour dire que je n'écris pas' (undated note), in *Les Mots*, 1,266-7.

(40) جرى تصوير الفيلم في فبراير مارس عام 1972، وعُرِض للمرة الأولى في كان Cannes يوم 27 مايو عام 1976.

(41) انظر: Sartre, 'Self-Portrait at Seventy', in *Sartre in the Seventies* (*Situations X*), 3-92, this 4.

(42) انظر: Hayman, *Writing Against*, 416-17.

(43) Beauvoir, 'A Farewell to Sartre', *Adieux*, 65.

(44) Todd, *Un fils rebelle*, 30.

(45) انظر: Sartre & Lévy, *Hope Now*, 63-4, 92, 100-103. ونُشِرت المقابلات في الأصل في Le nouvel observateur (10, 17, 24 March 1980).

(46) المرجع السابق، ص 73.

(47) انظر رأي آرون في المرجع السابق، ص 8، نقلاً عن: Aron, 'Sartre à "Apostrophes"', *Liberation/Sartre* (1980), 49. وقد انتاب آخرين هذا القلق أيضًا: كتب إدوارد سعيد Edward Said عن لقاء سارتر وبوفوار في باريس عام 1979، وصدمه المدى الذي تحدث به ليفي بالنيابة عن سارتر أثناء الغداء. ولما طلب سعيد أن يسمع سارتر يتحدث عن نفسه، تردد ليفي ثم قال إنه سيفعل ذلك في اليوم التالي. وقد فعل، ولكن من نص مُعَدٍّ سلفًا اشتبه سعيد في أن الذي كتبه هو ليفي. انظر: Edward Said, 'Dairy:an encounter with Sartre', *London Review of Books* (1 June 2000). وبخصوص السياق الأوسع للمقابلة وتعاون سارتر مع ليفي، انظر: J.-P. Boulé, *Sartre médiatique* (Paris: Minard, 1992), 205-15.

(48) انظر: Hayman, *Writing Against*, 437، والإشارة هنا على وجه الخصوص إلى صورة تم التقاطها من مسافة بعيدة ونُشِرت في *Match*.

(49) Beauvoir, 'A Farewell to Sartre', in *Adieux*, 127.

(50) انظر: Aron, *Memoirs*, 450.

(51) انظر: Aron, *The Committed Observer*, 146.

(52) انظر: Stanley Hoffman, 'Raymond Aron (1905-1983)', *New York Review of Books* (8 Dec. 1983).

(53) انظر: Bair, *Simone de Beauvoir*, 611-12؛ وانظر كذلك: Beauvoir, *All Said and Done*, 69.

(54) Forster & Sutton (eds), *Daughters of de Beauvoir*, 19, 17 (Kate Millet interview).

(55) انظر: Bair, *Simone de Beauvoir*, 612-13.

(56) عن وفاة بوفوار وجنازتها وقراءة لونزمان على قبرها، انظر: المرجع السابق، ص ص 615-616.

(57) Beauvoir, *Force of Circumstance*, 674.

(58) Beauvoir, *Old Age*, 406.

(59) Beauvoir, *All Said and Done*, 9.

(60) انظر المرجع السابق، ص 10.

(61) **تشير المؤلفة هنا إلى أن لغةَ مردوخ المستعملة في هذه الرواية أبسطُ بشكل ملحوظ من أعمالها السابقة، لأن أحد أعراض الزهايمر انخفاض المفردات المستعملة وانخفاض طلاقة الكلمات- المترجم.**

(62) مخطوطة مردوخ عن هيدجر (نسخة بالآلة الكاتبة صححتها بخط يدها) موجودة في أرشيف مردوخ بجامعة كينجستون KUAS6/ 5/ 1/ 4؛ وثمة نسخة مخطوطة في جامعة أيوا Iowa. ونُشرت أجزاء منها في طبعةٍ استنادًا إلى كلا النصين: Justin Broackes: Murdoch, 'Sein und Zeit: pursuit of Being', in Broackes (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher*, 93-114.

(63) انظر: Murdoch, 'Sein und Zeit: pursuit of Being', in Broackes (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher*, 97.

(64) انظر هذه الاقتباسات في: Murdoch, Jackson's Dilemma, 13-14.

(65) المرجع السابق، ص 47.

(66) بخصوص هذا المشهد الأخير، انظر المرجع السابق، ص ص 248–249.

14

وَهَجٌ متأرجح لا يمكن قياسه

وفيه نتأمل الوَهَج

أمَا وقد ذهب الوجوديون والفينومينولوجيون المشهورون، ونشأت عدة أجيال منذ أن اكتشفت الشابة آيريس مردوخ في عام 1945 سارتر فهتفتْ صارخةً «الإثارة- لا أتذكر شيئًا يُضارِعها»، غدا من الأصعب حاليًا إحياء ذلك الافتتان الأول. غير أنه لا يزال بإمكاننا العثور على رومانسية الحنين في صور سارتر بالأسود والأبيض، وهو ينفث دخان غليونه جالسًا إلى مائدة في مقهاه، وبوفوار ترتدي التوربان، ومعهما كامو بياقته المدوّرة العالية شاردًا مفكّرًا. ولكنهم لن يظهروا بمظهر الخَطِرين الصُّرحاء كما اعتادوا أن يكونوا.

ومن ناحية أخرى، تغلغلت الأفكار والمواقف الوجودية في الثقافة الحديثة تغلغلاً عميقًا، فلم نعد نفكر فيها بوصفها أفكارًا وجودية إطلاقًا. فالناس (على الأقل في البلاد الثرية نسبيًا، حيث لا تطرأ حاجات أكثر إلحاحًا) يتحدثون عن القلق وعدم الأمانة والخوف من الالتزام. وينتابهم الشعور بالقلق تجاه الإيمان الفاسد [خداع النفس]، حتى وإن لم يستعملوا هذا التعبير. وبينما يشعر الناس بالإرهاق من فائض خيار الاستهلاك، يشعرون أيضًا بأنهم أقل سيطرة عن ذي قبل. شوق الناس الغامض إلى طريقة «أصْدق» في العَيْش، أدّى ببعضهم- مثلاً- إلى الاشتراك في خلوات عطلة نهاية الأسبوع، ففيها يطرحون هواتفهم الذكية جانبًا كاللعب بعيدًا عن متناول الأطفال، حتى يتمكنوا من قضاء يومين متجولين سيرًا على الأقدام بين أحضان الطبيعة الريفية، فيعيدون الاتصال بنفوسهم المنسيّة ويفوزون بتواصل حيٍّ بين بعضهم البعض.

موضوع الرغبة غير المسمَّى هنا هو الأصالة. ويطارد هذا الموضوع مناحي الترفيه الحديث، كما كان الشأن في خمسينيات القرن العشرين. صار القلق الوجودي مشتبكًا بالقلق التكنولوجي أوثق الاشتباك، بأقوى مما كان سابقًا في أفلام السينما كفيلم المخرج ريدلي سكوت Ridley Scott «بليد رانر» Blade Runner (1982)؛ وفيلم

«ماتريكس» Matrix (1999) للمخرجتين الأختين واتشوفسكيز Wachowskis؛ وفيلم «عرض ترومان» The Truman Show (1998) للمخرج بيتر وير Peter Weir؛ وفيلم «الإشراقة الأبدية لعقل نظيف» Eternal Sunshine of the Spotless Mind (2004) للمخرج ميشيل جوندري Michel Gondry؛ وفيلم «إكس ماكينا» Ex Machina (2015) للمخرج أليكس جارلاند Alex Garland. كما يبرز أبطال وجوديون من نوع أكثر تقليدية، يكافحون من أجل المعنى والقرار، في فيلم «الجمال الأمريكي» American Beauty (1999) للمخرج سام ميندز Sam Mendes؛ وفيلم «رجل جاد» A Serious Man (2009) للأخوين كوين Coen brothers؛ وأي عدد آخر من أفلام المخرج وودي آلِن Woody Allen، ومنها فيلم «رجل غير عقلاني» Irrational Man (2015) الذي يأخذ عنوانه من كتاب ويليام باريت. في فيلم «أعشقُ هاكابيز» I Heart Huckabees (2004) للمخرج ديفيد أو. راسل David O. Russell، يتنافس محققون وجوديون على إثبات الفرق بين الرؤى الكئيبة والرؤى الإيجابية للحياة[1]. وفي جزء آخر من الغابة، نجد أفلامًا تتميز بالشطح الهيدجري للمخرج تيرينس ماليك Terrence Malick الذي أنجز بحثه في الدراسات العليا عن هيدجر وترجم بعض أعماله قبل تحوُّله إلى صناعة الأفلام[2]. وتدور كل نوعيات الأفلام المتباينة تلك، حول أسئلة الهُويّة الإنسانية والهدف والحرية.

ومن هذه التيمات، يتضح أن الحرية هي اللغز الكبير في أوائل القرن الحادي والعشرين. لقد نشأتُ في القرن السابق على سجيّتي مفترضةً أني أرى زيادة دائمة ومتواترة في هذا الشيء الغائم طيلة حياتي، سواء في الخيارات الشخصية أو في السياسة على حدٍّ سواء. فمن بعض النواحي، صارت الحرية حقيقة واقعة. ومن ناحية أخرى، لم يكن أحد يتوقع أن تتعرض أفكار الحرية الأساسية للهجوم العنيف والاعتراض الجذري، بحيث صرنا عاجزين عن الاتفاق على ما تعنيه الحرية وفيما نحتاجها، ومقدار ما يمكن السماح به منها، وإلى أي مدى يجب تفسيرها بوصفها الحق في الانتهاك أو الاعتداء، ومقدار الحرية الذي نحن مستعدون للتنازل عنه لكيانات مؤسسية في مقابل الراحة والرفاهية. الحق أنه لم يعد بمستطاعنا بعد الآن اعتبار الحرية أمرًا مفروغًا منه.

بل يرقى معظم عدم يقيننا بالحرية إلى عدم يقيننا بوجودنا الأساسي. فالكتب والمجلات العلمية تُمطرنا بوابل من نتائج تجارب علمية تفيد بأننا خارج السيطرة: أننا مجموعةُ استجابات لاعقلانية، يمكن التنبؤ بها إحصائيًا، تتخفّى وراء توهُّم وجود

عقل واعٍ مسيطر وحاكم؛ وأننا- حين نقرر الجلوس أو تناول كوب ماء أو التصويت أو اختيار مَن سننقذه في «معضلة العربة»- لا نختار إطلاقًا، بل نستجيب لميول وروابط تتجاوز العقل والإرادة معًا.

عند قراءة نتائج بحوث علمية من هذا النوع، يتولد فينا انطباع بالارتياح نحو هذه الفكرة عن أنفسنا القائلة بأننا سُذَّج مغفلون ميكانيكيون خارج السيطرة، خاضعون لبيولوجيتنا وبيئتنا. ونتظاهر بأننا نجدها فكرة مزعجة، ولكننا نستمد منها في واقع حالنا نوعًا من الطمأنينة والراحة، لأن هذه الأفكار تجعلنا خارج الشَّرَك. فهي تنقذنا من القلق الوجودي الذي ينشب مخالبه فينا ما إن نرى أنفسنا فاعلين أحرارًا مسؤولين عما نفعل. يطلق سارتر على هذا النوع من التفكير الإيمان الفاسد [خداع النفس]. والأكثر من هذا أن البحوث الحديثة تشير إلى أن مَن يُشجَّعون على الاعتقاد بأنهم غير أحرار، يميلون إلى التصرف بطريقة أقل أخلاقية، الأمر الذي يشير مرة أخرى إلى أننا نلتمس من هذه التفاسير ذريعةً وعذرًا[3].

وإذن، هل نريد حقًا فَهْم حياتنا وإدارة مستقبلنا وكأننا لا نمتلك حرية حقيقية ولا أساسًا إنسانيًا حقيقيًا لوجودنا؟ لعل حاجتنا إلى الوجوديين أكبر مما كنا نظن.

* * *

بعد جدل مع نفسي أوصلني إلى هذه النقطة، لا بد أن أضيف على الفور أنني لا أعتقد بأن الوجوديين يقدمون حلولاً سحرية بسيطة للعالم الحديث. فعيوبهم بوصفهم أفرادًا وفلاسفة لا رجاء فيها أو منها. إذ تَميَّز فكرُ كل منهم ببعض الجوانب الرئيسية التي تجعلنا غير مرتاحين. وذلك لأنهم أشخاص معقَّدون ومضطربون- إلى حد ما- شأن معظمنا، ولأن أفكارهم وحياتهم تجذّرت في قرن مظلم امتاز بمساومات أخلاقية. لقد أثر زمنهم باضطرابه السياسي وأفكاره الجامحة فيهم ودمغ نفسَه عليهم، على نحو ما يُميزنا اضطرابُ قرننا الحادي والعشرين ويدمغ نفسَه علينا الآن.

إلا أن ذلك أحد أسباب الدعوة إلى إعادة قراءة الوجوديين. فهم يذكِّروننا بصعوبة الوجود الإنساني وتعقيده، وبسلوك الناس غالبًا سلوكًا مبتذلاً مروّعًا، ولكنهم يُبيِّنون أيضًا مدى عِظَم إمكاناتنا. إذ يثيرون باستمرار مسائل الحرية والوجود التي نحاول نسيانها باستمرار. وبمستطاعنا استكشاف الاتجاهات التي يشير إليها الوجوديون دون حاجة إلى اتخاذهم شخصيات نموذجية، أو حتى مفكرين نموذجيين. الوجوديون مفكرون يثيرون الاهتمام، وذلك ما يجعلهم- فيما أعتقد- يستحقون عناءنا أكثر من غيرهم.

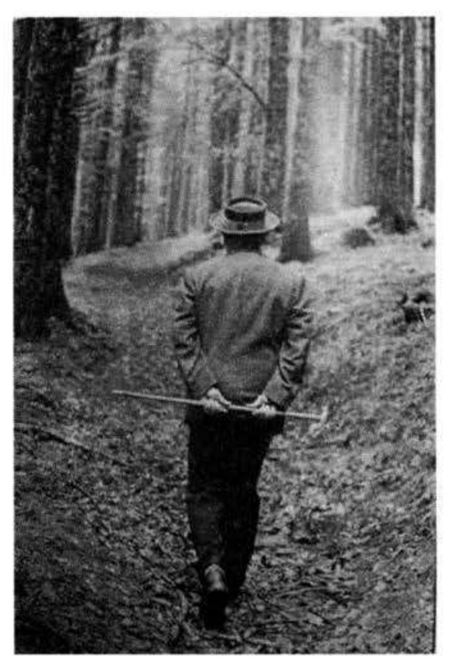
لقد وجدتُهم، للمرة الأولى منذ ثلاثين عامًا، مثيرين للاهتمام؛ ولا أزال أجدهم كذلك وإنْ لأسباب مختلفة حاليًا. فالعودة إليهم تجربة مربكة ومحفِّزة، كرؤية وجوه مألوفة في مرآة معرض. بعض الملامح التي لم ألاحظها من قبل غدت أبرز، على حين اكتست ملامح أخرى- بعد أن بدت من قبل رائعة عادةً- بمظهر بشع. فقد منحتني كتابة هذا الكتاب مفاجآت طيلة الوقت، ولا سيما فيما يخص عملاقَيّ القصة: هيدجر وسارتر.

حين قرأتُ هيدجر للمرة الأولى في أوائل العشرين من عمري، وقعتُ أسيرة فتنة ساحر مِسْكيرْخ. فتأثرتْ رؤيتي للعالم باندهاشه البِكْر من وجود الشيء بدلاً من اللاشيء، وبطريقته في النظر إلى المناظر الطبيعية والأبنية، وبفكرته عن البشر بوصفهم «فُسْحة» تظهر من خلالها الكينونة إلى النور، وما إلى ذلك من أفكاره.

ثم حين قرأتُ هيدجر ثانيةً شعرتُ بقوة الجاذبية نفسها. ولكني أثناء انزلاقي إلى عالمه المُغبّش المكوّن من دروب الغابة وقرع النواقيس، وجدتُ نفسي أنازع للحصول على الحرية، لأسباب لا علاقة لها بنازيّته، وكل شيء فيها يتصل بنازيّته. ثمة شيء كالقبر في عالَمه النباتي. فغدوتُ أقول لنفسي: أعطني البحر المنفتح عند ياسبرز أو الطرق السريعة التي يرتادها الرُّحَّل عند مارسيل، المفعمة باللقاءات والمحادثات البشرية. كَتَبَ هيدجر ذات مرة قائلاً إن «التفكير هو أن تقيّد نفسك بفكر واحد»[4]، ولكني أشعر الآن أن مقولته هي عكس ما ينبغي أن يكون عليه التفكير. لا بد أن يكون التفكير سخيًّا ذا شهيّة جيدة. وأجدُ الحياةَ على درجة كبيرة من القيمة هذه الأيام بحيث لا يصحّ استبعاد معظم تنوّعها لصالح الحفر في الأعماق، والبقاء هناك، على نحو ما وصفتْ حنة أرندت منهج هيدجر في البحث الفلسفي.

أجدُ نفسي أيضًا أفكرُ عائدةً إلى ملاحظات أرندت وسارتر عن نوع غريب من الغياب في «شخصية» هيدجر. ثمة شيء مفقود في حياته وفي أعماله. ظنّت آيريس مردوخ أن هذا الشيء المفقود هو الخَيْريّة، فافتقرتْ فلسفتُه إلى مركز أو قلب heart أخلاقي. والحق أنه ليس بمستطاعنا وصف هيدجر بما وصف به ميرلوبونتي سارتر: «إنه شخص خيِّر». يمكننا تسمية هذا العنصر المفقود عند هيدجر «الإنسانية» بعدة معانٍ. فهيدجر جعل من نفسه مناهضًا فلسفة النزعة الإنسانية، بل كان هو نفسه نادر الإنسانية في سلوكه. لم يتطرق إلى الشخصية الفردية، كلا ولم يذكر تفاصيل حياة أي شخص، ناهيك عن كل ما يتصل بحياته الخاصة. وليس من قبيل المصادفة أنه الوحيد- من بين جميع الفلاسفة في هذا الكتاب- الذي رَفَضَ الاهتمام بالبيوجرافيا[5]. افتتح سلسلة

محاضراته المبكرة عن أرسطو بقوله: «وُلِدَ في مكان كذا يوم كذا، ثم عمل ومات»[6]، كما لو أن هذا هو كل ما نحتاج معرفته عن حياة شخص. بل كان هيدجر يؤكد باستمرار أن حياته غير مهمة أيضًا: وجهة نظر أراحته، لو كان هذا صحيحًا[7]. ورغم ما يضفيه من طابع أسطوري على البيت أو السَّكَن، فالحصيلة هي فلسفة غير مأهولة [غير صالحة للسكن والإقامة]، إذا عُدْنا ثانيةً إلى مفهوم مردوخ عن الفكر «المأهول» inhabited thought. عمل هيدجر مثير منعش، ولكنه في النهاية فلسفةٌ لا يمكنني أن أجد فيها محلاً للعَيْش.



مارتن هيدجر، تصوير ديني ميللر ماركوفيتش؛
.(BPK / Digne Meller Marcovicz)

* * *

فاجأني عملاق آخر في الفلسفة الوجودية بطريقة مختلفة، ألا وهو سارتر، ذلك الكاتب الذي أغواني بالدخول إلى الفلسفة بروايته «الغثيان». وكنتُ أعرف أنه سيحظى بحضور قوي في قصتي، ولكن فاجأني مقدارُ احترامي له بل حبي له.

لا شك في أن سارتر شخص فظيع شنيع. أطلق العنانَ لرغباته وأهوائه وشهواته فانغمس في الملذات، وهو شخص ملحاح كثير الطلب سيِّئ المزاج. سارتر مدمن جنس لم يستمتع بالجنس، ويفضّ صداقاته قائلاً إنه لا يشعر بأي أسف أو ندم. أطلق

العنانَ لهواجسه عن اللزوجة والكثافة اللزجة، ولهواجسه عن الإحساس بأن الآخرين ينظرون إليه مطلقين عليه الأحكام بنظراتهم؛ ولا يبدو مهتمًّا بأن بعض القراء قد لا يشاركونه أفكاره الغريبة تلك أو سلوكه الشاذ. دافع سارتر عن مجموعة أنظمة حُكْم بغيضة، وقدَّس العنف تقديسًا. واستمسك بأن الأدب في حد ذاته تَرَفٌ برجوازي، وأن الكُتّاب يجب أن يتفاعلوا مع العالم، وأن تنقيح الكتابة وصقلها مضيعة للوقت؛ وأنا أخالفه في كل هذا. ولا أتفق معه في الكثير من آرائه.

ولكن تبقى مسألة «الشخصية»، وسارتر ممتلئ تمامًا بالشخصية. فكل جوانب شخصيته تدفقت بالطاقة والحيوية والمزايا الخاصة والسَّخاء والقدرة على التواصل. ويمكننا العثور على كل ذلك في حكاية يرويها المؤرخ الألماني يوآخيم فيست Joachim Fest الذي تعرّف إليه أثناء سهرة في برلين أواخر أربعينيات القرن العشرين. يصف فيست كيف انعقدت محكمة لسارتر وسط حوالي ثلاثين شخصًا شرعوا في استجوابه بقسوة عن فلسفته؛ وفي ردِّه استطرد في الحديث عن الجاز والسينما وروايات جون دوس باسوس. وعقّب أحد الحاضرين بعد انتهاء سارتر من حديثه قائلاً إن سارتر وضع في حسبانه فلاحي أمريكا الجنوبية الذي يعزقون دَغْل الظواهر، فيطلقون ببّغاوات زاهية الألوان تحلق بأجنحتها مُشِعّةً وميضًا في كل الاتجاهات. ويعلق فيست قائلاً: «بدا لي من مجمل حديثه أنه واسع الاطلاع وإن يكن مشوشًا، بل مضطربًا في جزء منه أيضًا، ولكنه يضرب على وَتَرِ إحساسنا بالعصر. فأخذ حديثه بلُبِّ كل شخص. وإذا أردتُ تلخيص ردود فعلي، فقد تعلمتُ من خلال سارتر أن درجة من دُوار تشوُّش الذهن يمكن أن تكون جدّ فاتنة»[8].

وهذا ما فتنني في سارتر أيضًا. فبينما لفّ هيدجر ودار حول أرض موطنه، مضى سارتر إلى الأمام قدمًا، فكان يتوصل دائمًا إلى ردود فعل جديدة (وغالبًا عجيبة غريبة) نحو الأشياء، أو يكتشف أساليب للتوفيق بين أفكار قديمة ومُدْخلات جديدة. ترنَّمَ هيدجر بأن المرء يجب أن يفكر، وأما سارتر ففكَّر فعليًا. قام هيدجر بمنعطف كبير، وأما سارتر فانعطف مرةً وانعطف ثانيةً وانعطف ثالثةً. كان سارتر يفكر دائمًا «ضد نفسه» كما قال ذات مرة[9]، واتّبع توجيه هوسرل الفينومينولوجي القائل باستكشاف أي موضوع مهما بدا أصعب الموضوعات في أي لحظة.

ووجد كلُّ ذلك تصديقًا له في حياته وفي كتاباته أيضًا. فكان يعمل بلا كلل من أجل القضايا التي اختار مناصرتها، مخاطرًا بسلامته الشخصية. حمل «التزاماته» على محمل الجد أيضًا؛ ورغم التزاماته الطائشة المؤذية، وُجِدَ بينها التزام جدير بالاهتمام،

ألا وهو حملته ضد انتهاكات الحكومة الفرنسية في الجزائر. ولم يكن سارتر قادرًا على اتباع أي خط حزبي في أي موضوع، مهما حاول جاهدًا. ولعل السياسةَ عنده يلخِّصها أفضل تلخيص تعليقٌ أدلى به في عام 1968: «إذا أعاد أحدكم قراءة كل كتبي فسيدرك أني لم أتغيّر تغيرًا عميقًا، وأني بقيت أناركيًا دائمًا»[10]. كان سارتر- ولنقتبس وصف ميرلوبونتي له ثانيةً- رجلاً خيِّرًا، أو على الأقل أراد فِعْل الخير. كان مدفوعًا إليه.

بل صِرْتُ متأثرةً أكثر من السابق بإلحاده الراديكالي، المختلف عما زعمه هيدجر عن نفسه، هيدجر الذي لم يتخلَّ عن إيمانه إلا سعيًا وراء شكل من التصوف أشد إيمانًا. كان سارتر ملحدًا عميق الإلحاد وإنسانيًا حتى النخاع. بل تفوق حتى على نيتشه في قدرته على العَيْش بشجاعة وباقتناع كامل بعدم وجود شيء وراء الحياة، وأن التعويضات الإلهية لن تعوض أبدًا أيَّ شيء على هذه الأرض. آمن سارتر بأن هذه الحياة هي ما لدينا، ويجب علينا أن نجعلها ما نستطيع أن نجعلها إياه.

في إحدى مناقشاته المدوّنة مع بوفوار، قال لها: «يبدو لي أن فلسفة ملحدة كبيرة، ملحدة حق الإلحاد، هي ما تحتاجه الفلسفة. ففي هذا الاتجاه ينبغي للمرء أن يعمل بهمّة».

فردّت بوفوار: «باختصار، أنت تريد إنشاء فلسفة عن الإنسان»[11].

وعندما سألَته عمّا إذا كان يريد إضافة أي آراء أخيرة لحواراتهما، قال إنهما عاشا- إجمالاً- دون إيلاء انتباه كبير إلى الله. وصدّقت بوفوار على كلامه. ثم قال: «ورغم ذلك عِشْنا؛ ونشعر أننا اهتممنا بعالمنا وأننا حاولنا رؤيته وفَهْمه»[12]. وإنّ فِعْلَ ذلك حتى اللحظات الأخيرة، وبذكاء (معظم الوقت)، لمدة سبعة عقود، لَهو إنجاز يستحق أكثر من مجرد الاحتفال.

* * *

إن جانبًا من اهتمام هيدجر بالعالم، مما يستأهل فعلاً انتباه القارئ في القرن الحادي والعشرين، هو اهتمامه المزدوج بالتكنولوجيا والبيئة [الإيكولوجيا] ecology. في محاضرته عام 1953، «مسألة التكنولوجيا» The Question Concerning Technology، يقول إن تكنولوجيتَّنا ليست مجرد مجموعة أجهزة [أدوات] ذكية بارعة، بل تكشف التكنولوجيا عن أمر جوهري في وجودنا العَيْني. لذا، تحتاج التكنولوجيا إلى أن نفكر فيها بطريقة فلسفية بدلاً من الطريقة التقنية. فنحن لا نستطيع فَهْم حياتنا إذا اكتفينا بالتساؤل عما يمكن أن تفعله لنا الآلات، أو عن أفضل طريقة لتشغيلها، أو ما ينبغي أن نستخدمها فيه. يقول هيدجر إن ماهية التكنولوجيا «ليست

شيئًا تكنولوجيًا»[13]. فاستقصاء التكنولوجيا على النحو الصحيح يعني إثارة أسئلة أعمق عن كيف نعمل، وكيف نسكن الأرض، وكيف نكون في علاقة مع الكينونة.

كان هيدجر يفكر- حينئذٍ بطبيعة الحال- في الآلات الكاتبة، وأجهزة العرض السينمائي، والسيارات الكبيرة القديمة، وآلات الحصاد. وتوقعت قِلّةٌ قليلة مِن الوجوديين (ومِن غيرهم) الدور الذي ستلعبه تكنولوجيا الكمبيوتر في حياتنا، رغم أن المؤلف الألماني فريدريك هاينمان Friedrich Heinemann حذّر في كتابه «الوجودية والمأزق الحديث» Existentialism and the Modern Predicament، الصادر عام 1954، من أن «آلة الحوسبة فائقة السرعة» القادمة، ستثير «سؤالاً وجوديًا حقيقيًا»، ألا وهو كيف يمكن للإنسان أن يبقى حُرًّا[14].

لم يكن هاينمان أكثر المُحِقين في تساؤله. إذ كتب هيدجريون لاحقون، ولا سيما هوبير دِرَيْفوس Hubert Dreyfus، عن الإنترنت بوصفه الابتكار التكنولوجي الذي يكشف أحق الكشف ماهية التكنولوجيا. فقدرة الإنترنت الاتصالية اللامحدودة تَعِدُ بجَعْل العالَم بأسره قابلاً للتخزين، متأهّبًا متاحًا، ولكنها حين تفعل ذلك تنزع عن الأشياء خصوصيتها وعمقها[15]. فيغدو كل شيء- وفي المقام الأول أنفسنا- موردًا [ثروةً مخزّنة]، وهذا على وجه التحديد ما حذّر منه هيدجر. حين يُجْعَلُ الكائنُ موردًا، نُسْلَمُ، لا إلى أفراد آخرين مثلنا فقط، بل إلى «الْهُمْ» اللاشخصي الذي لا نلقاه ولا نستطيع تحديد موقعه. كتب دِرَيْفوس هذا الكلام في عام 2001؛ ومنذئذٍ أمسى الإنترنت أشد اقتحامًا لحياتنا عن ذي قبل، بل توغّلَ في كل شيء توغُّلاً لم نعد معه بقادرين على إيجاد زاوية يمكننا من عندها التفكير فيه: صار هو الهواء الذي يتنفسه الكثيرون منّا طيلة اليوم. ورغم ذلك، ينبغي علينا- قطعًا- التفكير فيه، بل التفكير في أي نوع من الكائنات نكونه أو ما نريد أن نكونه في حياتنا عبر الإنترنت، وما نوع الكينونة التي نحن عليها أو نريد أن نكون عليها.

ولعله من حُسْن حظنا، حتى الآن، أن تكنولوجيا الكمبيوتر تذكّرنا كثيرًا بما لا تستطيع فعله، أو على الأقل ما لم تستطع فِعْله بعد. فأداء أنظمة الكمبيوتر فقير في التنقل عبر ثراء نسيج الواقع الحي: تعقيد شبكة الإدراكات والحركات والتفاعلات والتوقعات التي تشكل تجربة الإنسان الأكثر عاديةً، كالدخول إلى مقهى والبحث فيه بناظريك عن صديقك بيير[16]. بل لا تتمتع أنظمة الكمبيوتر بأداء جيد في تمييز الهيئات الأمامية في صورة بصرية. وبكلمات أخرى، كما قرّر دريفوس وآخرون منذ فترة، ليست أجهزة الكمبيوتر سوى فينومينولوجيين رديئين.

مهامّ من هذا النوع يسيرة على البشر، لأننا نسبح في بحر من التعقيد الإدراكي والمفاهيمي منذ سنّ مبكرة. نحن ننشأ منغمسين في حياة وعلاقات ذات «وَهَج متأرجح لا يمكن قياسه» imponderable bloom، وهي عبارة مستعارة من قصة خيال علمي تنبوئية نُشِرَتْ عام 1909 بعنوان «الآلة تتوقف»[17] The Machine Stops كتبها إي. إم. فورستر E. M. Forster. تحكي القصة عن حياة البشر المستقبلية في حجيرات معزولة تحت سطح الأرض. لا يتقابلون وجهًا لوجه، بل يتواصلون من خلال نظام تليفوني مرئي عن بُعْد. فيمكن لامرأة تعيش في حجيرتها في أستراليا التحدث إلى ابنها المقيم في حجيرة في أوربا: كلاهما يرى صورة الآخر على رقائق خاصة يمسكانها في أيديهما. لكن الابن يحتجّ متذمرًا: «أرى شيئًا مثيلكِ في هذه الرقيقة ولكني لا أراكِ، وأسمع صوتًا مثيل صوتك عبر هذا الهاتف ولكني لا أسمعك»[18]. الصورة المُحاكية [النسخة] simulacrum ليست بديلاً لـ الآخر الحقيقي. وكما يعلق فورستر قائلاً: «الوَهَج المتأرجح الذي لا يمكن قياسه، والذي تؤكد فلسفةٌ فقدت مصداقيتها أنه جوهر الوِصال الحقيقي، تجاهلته الآلةُ»[19].

«وَهَجُ» التجربة والتواصل هذا، يكمن في قلب السرّ البشري: إنه ما يجعل الحياةَ ممكنةً، وما يجعل الكائناتِ الواعيةَ المتجسدة التي نحن عليها ممكنةً. ويتفق أيضًا أنه الموضوع الذي يكرس له الفينومينولوجيون والوجوديون معظمَ بحوثهم. فهم يبدأون باكتشاف سمات التجربة **كما نعيشها** ويحددون خصائصها، بدلاً من ملاءمتها بأطر تقترحها الفلسفة والسيكولوجيا والماركسية والهيجلية والبنيوية، التقليدية كلها، أو غيرها من المذاهب والتخصصات المعرفية التي تشرح لنا حياتنا وتفسِّرها من على بُعْد.

ومِن بين كل هؤلاء المفكرين، مفكِّرٌ تناول بشكل أكثر مباشَرةً وَهَجَ فورستر، ولم أتوقع منه في البداية شيئًا كبيرًا، ألا وهو موريس ميرلوبونتي. إذ صاغ في كتابه «فينومينولوجيا الإدراك» أكمل وصف استطاع أن يقدمه لكيف نعيش لحظة بلحظة، ومن ثم لما نكون عليه، بدءًا من المرأة التي تنحني وهي تدخل غرفة بقبعة طويلة، وانتهاءً بالرجل الذي يقف بجانب نافذة يراقب غصنًا يهتز لأن طائرًا طار من عليه لتوِّه. لقد ترك ميرلوبونتي- فيما يمكن القول- الإرث الفكري الأبقى من الجميع، ناهيك عن تأثيره المباشر في التخصص الحديث المسمّى «الإدراك المتجسِّد» embodied cognition، الذي يدرس الوعي بوصفه ظاهرة حسية اجتماعية كلية، بدلاً من اعتباره سلسلة عمليات مجرّدة[20]. لقد منح ميرلوبونتي الفلسفةَ اتجاهًا جديدًا حين اهتم

بدراسة مناطقها الهامشية كالجسد والإدراك والطفولة والسلوك الاجتماعي، فجلبها إلى موقعها المركزي الذي تحتله في الحياة الحقيقية. فإذا كان عليَّ اختيار بطل فكري في هذه القصة، فسيكون ميرلوبونتي، الفيلسوف السعيد بالأشياء كما هي عليه.

* * *

ثمة شخصية أخرى شاركت ميرلوبونتي في النزوع التلقائي نحو غموض التجربة البشرية وتعقيدها، ألا وهي سيمون دي بوفوار. فإلى جانب أعمالها في النِّسْوية والأدب كرّست كتابتها الفلسفية لاستكشاف كيف تؤثر قوّتا القيد والحرية في حياتنا، على حين يصبح كل واحد منا شيئًا فشيئًا نفسَه.

هذه الفكرة الرئيسية توجِّه كتابيها «الجنس الثاني» و«أخلاق الغموض» [الالتباس]، وتسري أيضًا في سيرتها الذاتية متعددة المجلدات حيث تصوِّر نفسَها وسارتر وعددًا كبيرًا من الأصدقاء والزملاء وهم يفكرون ويتصرفون ويتشاجرون ويلتقون وينفصلون، وفي نوبات غضبهم ونوبات شغفهم، أيْ في استجابتهم بوجه عام لعالَمهم. مذكرات سيمون دي بوفوار تجعلها إحدى أعظم المؤرخين الفكريين في القرن العشرين، وكذلك إحدى أعظم فينومينولوجييه المجتهدين. ففي الصفحة تلو الصفحة تُراقِب تجربتَها، وتعبّر عن دهشتها من كونها حيّةً، وتُولي انتباهها للناس، وتُشبع نَهَمَها إلى كل شيء تلقاه.

حين قرأتُ سارتر وهيدجر لأول مرة، لم يَدُرْ بخلدي أن تفاصيل شخصية الفيلسوف أو سيرة حياته مهمة. كان هذا هو الاعتقاد التقليدي السائر في هذا المجال آنذاك، ولكنه جاء أيضًا من كوني أصغر من أن يكون عندي حسٌّ كبير بالتاريخ. كنتُ ثملة بالمفاهيم، دون اعتبار علاقتها بالأحداث وبكل المعلومات الغريبة [العَرَضية] عن حياة مبتكريها. لا يهم أن تعيش، ولا تشغل بالك بالحياة؛ فـ**الأفكار** هي الشيء المهم.

ثم بعد ثلاثين عامًا، توصلتُ إلى النتيجة النقيضة. الأفكار مهمة، ولكن الناس أهم منها بكثير. ذلك هو السبب في أن العمل الذي أجهدني- من بين كل الأعمال الوجودية- هو سيرة بوفوار الذاتية، بتصويرها التعقيد البشري وطبيعة العالم المتغيرة باستمرار. تمنحنا سيرتها الذاتية روح الغضب الشديد في المقاهي الوجودية وحيويتها، إلى جانب «سماء كبريتية فوق بحر من السحاب وشجيرات أرجوانية، وليالي ليننجراد البيضاء، وأجراس التحرير، وقمر برتقالي فوق بيرايوس، وشمس حمراء تشرق على الصحراء»، وكل بقية وَهَجِ الحياة الفسفوري شديد الحساسية الذي يكشف عن نفسه للكائنات البشرية، ما دمنا محظوظين بما يكفي لنكون قادرين على تجربته.



سيمون دي بوفوار وجان بول سارتر، 1959، تصوير جورج بيير؛
(Gerges Pierre/ Sygma/ Corbis).

هوامش الفصل الرابع عشر

(1) عن الوجودية في الأفلام، انظر: Jean-Pierre Boulé & Enda McCaffrey (eds), *Existentialism and Contemorary Cinema* (New York & Oxford: Berghahn, 2011), William C. Pamereau, *Existentialist Cinema* (Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan, 2009)، وغيرهما.

(2) انظر: Thomas Deane Tucker & Stuart Kendall (eds), *Terrence Malick*: *film and philosophy* (London: Continuum, 2011)؛ وانظر أيضًا: Martin Woessner, 'What Is Heideggerian Cinema?', *New German Critique*, 38 (2) (2011), 129-57, and Simon Critchly, 'Calm: on Terrence Malick's *The Thin Red Line*', Film-Philosophy, 6 (38) (Dec. 2002)، وهي متاحة على الرابط: http:///www.film-philosophy.com/vol6-2002/n48critchley. وقد ترجم ماليك كتاب هيدجر *The Essence of Reasons* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1969).

(3) انظر: J. Baggini, *Freedom Regained* (London: Granta, 2015), 35، نقلاً عن: K. D. Vohs and J. W. Schooler, 'The Value of Believing in Free Will: encouraging a belief in determinism increases cheating', *Psychological Science*, 19 (1) (2008), 49-54. والأشخاص الذين قرأوا فقرة تشير إلى حتمية السلوك كانوا أميل إلى الاحتيال في مهمةٍ عن الذين لم يقرأوها.

(4) Heidegger, 'The Thinker as Poet', in *Poetry*, *Language*, *Thought*, 1-14, this 4.

(5) انظر: مخطوطة مردوخ عن هيدجر (نسخة بالآلة الكاتبة صححتها بخط يدها) محفوظة في أرشيف مردوخ بجامعة كينجستون KUAS6/ 5/ 1/ 4، ص 53.

(6) وَرَدَ في: Kisiel, *Genesis*, 287، نقلاً عن نسخة للمحاضرة الأولى عن أرسطو يوم 1 مايو عام 1924، ص 1.

(7) انظر: Petzet, *Encounters and Dialogues*, 1. ومن الواجب القول بأن هوسرل أبان أيضًا عن اهتمام قليل بالتفاصيل البيوجرافية؛ ومن هذه الزاوية يتشارك هوسرل وهيدجر في تصور مماثل للمشروع الفينومينولوجي.

(8) Fest, *Not I*, 265.

(9) انظر: Beauvoir, *Force of Circumstance*, 273. وبخصوص تقييم امتداحي لديناميه سارتر، انظر: Barens, *An Existentialist Ethics*, 448.

(10) وَرَدَت هذه العبارة منسوبة إلى سارتر في مقابلة مع ميشيل كونتا، وأقرها سارتر: Sartre, 'Self-Portrait at Seventy', in *Sartre in the Seventies* (*Situations X*), 3-92, this 20.

(11) Beauvoir, *Adieux*, 436.

(12) المرجع السابق، ص 445.

(13) Heidegger, 'The Question Concerning Technology', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 3-35, this 4.

(14) انظر: Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, 26, 28.

(15) انظر: Dreyfus, *On the Internet*, 1-2. ومن ناحية أخرى، يجادل دون إهد Don Ihde بأن فلسفة هيدجر لا تتعلق بالتكنولوجيات الحديثة، لأن هيدجر كان يفكر في الأساس في العصر الصناعي، انظر: Don Ihde, *Heidegger's Technologies: postphenomenological perspectives* (New York: Fordham University Press, 2010), 117-20.

(16) المثال الذي ضربه سارتر في كتابه «الوجود والعدم»- المترجم.

(17) انظر: E. M. Forster, 'The Machine Stops', in *Collected Short Stories* (London: Penguin, 1954), 109-46, this 110-11. نُشِرت القصة في الأصل في مجلة *Oxford and Cambridge Review* (Nov. 1909).

(18) المرجع السابق نفسه.

(19) المرجع السابق نفسه.

(20) انظر على سبيل المثال: George Lakoff & Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: the embodied mind its challenge to Western thought* (New York: Basic Books, 1999), Mark Rowlands, *The New Science of the Mind* (Cambridge, MA & London: Bradford/MIT Press, 2010), and Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2005).

شخصيات الكتاب



«وفق ترتيب المؤلفة في آخر كتابها»

نيلسون ألجرين 1909-1981: مؤلف رواية «الرجل ذو الذراع الذهبي» The Man with the Golden Arm وغيرها من روايات الحياة الأمريكية الخفية. عشيق سيمون دي بوفوار من عام 1947 حتى عام 1950 (معظمها من على بُعْدٍ).

حنة أرندت 1906-1975: فيلسوفة ألمانية ومنظِّرة سياسية، استقرت في الولايات المتحدة بعد فرارها من ألمانيا علم 1933؛ طالبة سابقة لمارتن هيدجر وعشيقته؛ مؤلفة كتاب «آيخمان في القدس» وغيره من الأعمال.

ريمون آرون 1905-1983: فيلسوف فرنسي وسوسيولوجي وصحفي سياسي؛ رفيق جان بول سارتر من أيام المدرسة؛ دَرَسَ في ألمانيا أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، وحكى لأصدقائه عن الفينومينولوجيا.

جيمس بُلدوين 1924-1987: مؤلف روايات أمريكي وكاتب مقالات، يستكشف فيها العِرْق والجنسانية. انتقل إلى باريس عام 1948، وقضى معظم بقية حياته في فرنسا.

هيزل بارِنس 1915-2008: مترجمة أمريكية وكاتبة في الفلسفة، ترجمتْ كتابَ سارتر «الوجود والعدم» عام 1956.

ويليام باريت 1913-1992: مُروِّج أمريكي للأفكار الوجودية؛ مؤلف رواية «رجل غير عقلاني» عام 1958.

جان بوفريه 1907-1982: فيلسوف فرنسي، راسَلَ مارتن هيدجر وأجرى معه مقابلات؛ مُروِّج للأفكار الوجودية الألمانية. دفعتْ تساؤلاتُه هيدجر إلى كتابة مقاله «رسالة في النزعة الإنسانية» عام 1947.

سيمون دي بوفوار 1908-1986: فيلسوفة فرنسية، وجودية رائدة، وروائية ونِسْوية وكاتبة مسرحية، وكاتبة مقالات ومذكِّرات، وناشطة سياسية.

جاك لوران بو 1916-1990: صحفي فرنسي، درس مع جان بول سارتر، وشارك في

تأسيس مجلة «الأزمنة الحديثة». تزوّج أولجا كوساكيوفيتش، ودخل في علاقة غرامية مع سيمون دي بوفوار.

فرانس كليمنس برينتانو 1838–1917: فيلسوف ألماني، وقسّ سابق دَرَسَ السيكولوجيا، وكان أول مَن فحص فكرة القصدية التي صارت أساسًا للفينومينولوجيا. درس هوسرل على يديه في فيينا من عام 1884 حتى عام 1886. أطروحة برينتانو في استعمالات أرسطو لكلمة "being" ألهمت هيدجر أيضًا.

سونيا براونيل (لقبها لاحقًا أورويل) 1918–1980: صحفية إنجليزية، مساعدة التحرير في مجلة «الأفق»؛ دخلت في علاقة غرامية مع موريس ميرلوبونتي، وتزوجت لاحقًا جورج أورويل.

ألبير كامو 1913–1960: روائي فرنسي جزائري، وكاتب مقالات، وصُحفي، وكاتب مسرحي، وناشط.

إرنست كاسيرر 1874–1945: فيلسوف ألماني ومؤرخ أفكار، تخصَّص في دراسات العلم وكانط والتنوير. دخل في مناقشة مع هيدجر في مؤتمر دافوس بسويسرا عام 1929.

جان كو 1925–1993: كاتب فرنسي وصحفي، عمل مساعدًا لسارتر منذ عام 1947.

آن ماري كازاليس 1920–1988: كاتبة فرنسية وممثلة، إحدى «ربّات الوجودية» في حي سان جيرمان دي بيريه أواخر أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته.

فيودور دوستويفسكي 1821–1881: روائي روسي، ويُعَدُّ رائدًا وجوديًا.

هوبير دِرَيْفوس 1929 -: فيلسوف أمريكي، وأستاذ في جامعة كاليفورنيا وبيركلي؛ متخصِّص هيدجري يكتب عن التكنولوجيا والإنترنت.

جاك دُكلو 1896–1975: سكرتير عام الحزب الشيوعي الفرنسي من عام 1950 حتى عام 1953؛ اعتُقِل عام 1952 للاشتباه به في التخطيط لإرسال رسائل باستخدام حمام من فصيلة بيجَن. ساعدت واقعة «مؤامرة بيجَن» على جَعْل سارتر راديكاليًا.

رالف إليسون 1914–1994: كاتب أمريكي، مؤلف رواية «رجل غير مرئي» عام 1952.

فرانز فانون 1925–1961: فيلسوف ومنظِّر سياسي، وُلِدَ في المارتينيك؛ مؤلف أعمال عن سياسة ما بعد الاستعمار ومناهضة الاستعمار، أبرزها كتابه «معذَّبو الأرض» عام 1961 الذي كتب له سارتر مقدمة.

يوجين فينك 1905–1975: أحد مساعدي هوسرل الرئيسيين، وزميل عمل في فرايبورج. شارك لاحقًا في أرشيف هوسرل في جامعة لوفان.
هانس جورج جادامر 1900–2002: فيلسوف ألماني، مشهور بأعماله عن الهرمنيوطيقا؛ دَرَسَ لفترة قصيرة على يد هوسرل وهيدجر في جامعة فرايبورج؛ ودوَّن طرائف عنهما.
جان جينيه 1910–1986: لص فرنسي متشرد ولواطي، تحول إلى شاعر وروائي وكاتب سيرة ذاتية. جعله سارتر موضوعًا لكتابه «القديس جينيه» عام 1952، الذي تناول الحياة بوصفها مقدمة لأعمال جينيه.
ألبرتو جاكوميتي 1901–1966: فنان إيطالي سويسري، اشتهر بمنحوتاته. صديق لسارتر وبوفوار، رَسَمَ سارتر وآخرين.
جيه. جلِن جراي 1913–1977: فيلسوف أمريكي، وأستاذ في كلية كلورادو، ومترجِم هيدجر. كتب أيضًا دراسة سوسيولوجية عن الرجال في الحرب بعنوان «المحاربون» The Warriors.
جوليت جريكو 1927 -: مغنية وممثلة فرنسية؛ إحدى «ربّات الوجودية» في حي سان جيرمان دي بريه، وصديقة ميرلوبونتي وسارتر وآخرين.
فاتسلاف هافِل 1936–2011: كاتب مسرحي تشيكي ومنشق. درس الفينومينولوجيا مع جان باتوشكا. شغل منصب رئيس تشيكوسلوفاكيا ثم الجمهورية التشيكية من عام 1989 حتى عام 2003.
جي. دبليو. إف. هيجل 1770–1831: فيلسوف ألماني، أثّر كتابه «فينومينولوجيا الروح» ونظريته عن الديالكتيك [الجدل] في معظم الوجوديين.
إلفريد هيدجر، ابنة بيتري 1893–1992: زوجة مارتن هيدجر؛ اشترت قطعة أرض وصمّمت عليها عقارًا لهما في توتناوبرج.
فريتس هيدجر 1894–1980: مصرفي في بنك مسكيرخ، وشقيق مارتن هيدجر؛ ساعده في كتابة مخطوطاته على الآلة الكاتبة، وحاول أن يجعله يكتب بعبارات أقصر.
مارتن هيدجر 1889–1976: فيلسوف ألماني، درس مع هوسرل. صاحب كتاب «الكينونة والزمان»، وغيره العديد من الأعمال المؤثرة.
فريدريك هولدرلن 1770–1843: شاعر ألماني، أُعجِب به هيدجر ودَرَسَه.
إدموند هوسرل 1859–1938: فيلسوف من مواليد مورافيا الناطقة بالألمانية؛ هو الأب المؤسِّس للحركة الفينومينولوجية؛ معلِّمٌ خاب أمله في تلميذه مارتن هيدجر.

مالفين هوسرل، ابنة شتاينشنايدر 1860–1950: زوجة إدموند هوسرل، من مواليد مورافيا أيضًا؛ ساعدت في إنقاذ أرشيفه ومخطوطاته في عام 1938.

جيرترود ياسبرز، ابنة ماير 1879–1974: زوجة كارل ياسبرز ومعاونته في الكثير من أعماله.

كارل ياسبرز 1883–1969: فيلسوف وجودي ألماني، وسيكولوجي ومفكر سياسي. استقر في جامعة هايدلبرج حتى عام 1948، ثم انتقل هو وزوجته إلى سويسرا. صديق حنة أرندت، وصديق هيدجر بشكل متقطّع.

فرانسيز جونسون 1922–2009: فيلسوف فرنسي يساري، محرِّر مشارِك في مجلة «الأزمنة الحديثة». كَتَبَ في عام 1952 مراجعةً لكتيب كامو «المتمرد»، أدت تداعياتها إلى اشتعال الخلاف بين كامو وسارتر.

هانس يوناس 1903–1993: فيلسوف ألماني، أقام معظم الوقت في الولايات المتحدة؛ من طلبة هيدجر السابقين، ومؤلف أعمال عن التكنولوجيا والنزعة البيئية وغيرها من الموضوعات.

فالتر كوفمان 1921–1980: فيلسوف ألماني أمريكي ومترجِم، من مواليد فرايبورج؛ مؤلف العمل الشعبي «الوجودية من دوستويفسكي إلى سارتر» عام 1956.

سورين كيركجارد 1813–1855: فيلسوف دانماركي وجودي رائد، ومعارِض للفساد الديني؛ أثَّر في الوجوديين اللاحقين.

آرثر كوستلر 1905–1983: روائي مجري، كاتب مذكرات ومقالات. صديق سارتر وآخرين، ولكنه اختلف معهم بسبب المواقف السياسية.

أولجا كوساكيوفيتش 1915–1983: ممثلة، رَعَتْها بوفوار؛ عشيقة سارتر. تزوجت جاك لوران بو.

فوندا كوساكيوفيتش 1917–1989: ممثلة، شقيقة أولجا وعشيقة سارتر.

فيكتور كرافشينكو 1905–1966: سوفييتي هارب إلى الولايات المتحدة، مؤلف كتاب «اخترتُ الحرية» عام 1946، الذي كان من تداعياته رفع دعوى قضائية وإثارة الجدل في فرنسا عام 1947.

لودفيج لاندجريب 1902–1991: فينومينولوجي نمساوي، عمل مساعدًا لهوسرل وزميلاً في جامعة فرايبورج، ثم في أرشيف هوسرل في جامعة لوفان.

كلود لونزمان –1925: مخرج أفلام فرنسي، اشتهر بالفيلم الوثائقي «المحرقة»، مدته تسع ساعات. عشيق سيمون دي بوفوار، وعاش معها من عام 1952 حتى عام 1959.

إليزابيث لوكوان أو لاكوان 1907–1929: صديقة سيمون دي بوفوار منذ الطفولة، ارتبطت بميرلوبونتي فترة قصيرة، ثم ماتت في سنِّ الحادية والعشرين، ربما بسبب التهاب في الدماغ.

هنري لوفيفر 1901–1991: منظِّر ماركسي فرنسي، اهتم بسوسيولوجيا الحياة اليومية. انتقد الوجودية في البداية، ثم صار أكثر تعاطفًا معها.

ميشيل ليريس 1901–1990: كاتب فرنسي وإثنوجرافي وكاتب مذكرات؛ صديق سارتر وبوفوار. أسلوبه في كتابة السيرة الذاتية ألهمَ بوفوار في كتابها «الجنس الثاني».

إيمانويل ليفيناس 1906–1995: فيلسوف يهودي ليتواني، استقر معظم الوقت في فرنسا؛ درس مع هوسرل وهيدجر؛ ثم طوَّر فلسفة ما بعد وجودية مختلفة تستند إلى الأخلاق واللقاء مع الآخر. كان كتابه المبكر الوجيز تمهيدًا لسارتر كي يدرس الفينومينولوجيا في عام 1933.

كلود ليفي شتراوس 1908–2009: أنثروبولوجي بنيوي فرنسي؛ صديق ميرلوبونتي، ولكنه اتخذ موقفًا معارضًا للفينومينولوجيا والوجودية.

بيني ليفي 1945–2003: فيلسوف وناشط؛ مساعد سارتر، ومؤلف مشارك لمجموعة مقابلات مثيرة للجدل تحت عنوان «الأمل الآن» عام 1980.

كارل لوفيث 1897–1973: فيلسوف ألماني ومؤرخ أفكار، درس مع هيدجر، وكتب مذكرات عن هذه التجربة.

جورج لوكاتش 1885–1971: ماركسي مجري، انتقد الوجودية في كثير من الأحيان.

نورمان ميلر 1923–2007: روائي أمريكي ومجادل، اعتزم الترشح لمنصب عمدة مدينة نيويورك بوصفه مرشَّح «الحزب الوجودي»، ولكن تأخرت الحملة الانتخابية بسبب طَعْنه زوجته بسكين.

جابرييل مارسيل 1889–1973: فيلسوف فرنسي وجودي مسيحي، وكاتب مسرحي.

هيربرت ماركوزه 1898–1979: فيلسوف ومنظِّر اشتراكي ارتبط بمدرسة فرانكفورت؛ من طلبة مارتن هيدجر السابقين، انتقده بقسوة بعد الحرب العالمية الثانية.

توماس مازاريك 1850–1937: شغل منصب رئيس تشيكوسلوفاكيا بعد عام 1918 لمدة أربع دورات. صديق هوسرل في فترة الشباب، ودرس أيضًا مع فرانس برينتانو في فيينا؛ ساعد لاحقًا على تنظيم إنقاذ أوراق برينتانو في براغ.

ألبرت ميمي 1920 –: روائي تونسي يهودي وكاتب مقالات ومنظِّر اشتراكي ما بعد

استعماري؛ مؤلف كتاب «المستعمِر والمستعمَر» عام 1957، وهو عمل مزدوج كَتَبَ له سارتر مقدمة.

موريس ميرلوبونتي 1908-1961: فينومينولوجي فرنسي، وكاتب مقالات، تَخصَّصَ في قضايا الجسد والإدراك والنمو في فترة الطفولة والعلاقات بالآخرين. مؤلف كتاب «فينومينولوجيا الإدراك» وأعمال أخرى، ومنها مقالات سجالية كتبها على مراحل مختلفة من حياته جادل فيها من أجل الشيوعية وضدها.

ماكس مولر 1906-1994: فيلسوف كاثوليكي ألماني، دَرَسَ مع هيدجر في جامعة فرايبورج، وغدا لاحقًا أستاذًا فيها. كتب عن تقاصر هيدجر عن حمايته حين وقع في مشاكل مع نظام الحكم النازي عام 1937.

آيريس مردوخ 1919-1999: فيلسوفة أنجلوآيرلندية وروائية. كتبت في مرحلة مبكرة عن سارتر والوجودية، ثم تحولت لاحقًا عنهما، ولكنها اشتغلت على دراسة عن هيدجر قرب نهاية حياتها.

فريدريك نيتشه 1844-1900: عالِم فقه لغة ألماني ورائد وجودي. فيلسوف وكاتب شذرات. أثّر في الوجوديين اللاحقين.

بول نيزان 1905-1940: روائي ماركسي فرنسي وفيلسوف. صديق سارتر من زمن الصِّبا. قُتِلَ في معركة أثناء الغزو الألماني لفرنسا.

جان باتوشكا 1907-1977: فينومينولوجي تشيكي ومنظِّر سياسي، دَرَسَ على يد هوسرل، ودَرَّسَ لاحقًا للعديدين في براغ، ومنهم فاتسلاف هافِل. أحد الموقِّعين الرئيسيين على ميثاق 77 الانشقاقي، فاضطهده نظام الحكم بسبب ذلك اضطهادًا أدّى إلى موته.

جون بولان 1884-1968: كاتب فرنسي وناقد. كان يلقي بقصائده المكتوبة المناهضة للمتعاونين مع الاحتلال في أرجاء باريس أثناء الحرب العالمية الثانية. أحد المؤسِّسين المشارِكين لمجلة «الأزمنة الحديثة» في عام 1945، اشتهر بمكوثه أطول مدة مديرًا لتحرير «المجلة الفرنسية الجديدة» Nouvelle revue française.

هاينريك فيجاند بيتسِت 1909-1997: كاتب ألماني، ابن أحد أقطاب شحن السفن، وصديق هيدجر، كتب مذكِّرات تفصيلية عن علاقته به تحت عنوان «لقاءات وحوارات مع مارتن هيدجر» Encounters and Dialogues with Martin Heidegger، عام 1983.

جان بول سارتر 1905-1980: فرنسي، فيلسوف وجودي رئيسي، وروائي وكاتب بيوجرافي، وكاتب مسرحي، وكاتب مقالات ومذكِّرات، وناشط سياسي.

ستيفن سبِندر 1909-1995: شاعر اشتراكي إنجليزي وكاتب يوميات. تنقّل على نطاق واسع في أوربا بعد الحرب. عارَض سارتر بخصوص قضية الالتزام السياسي.

إديث شتاين 1891-1942: فيلسوفة من مواليد روكلو في بولندا. عملت مساعدة لهوسرل، ثم تَرَكته لإتمام دراستها عن فينومينولوجيا التعاطف. تحولت عن اليهودية إلى الكاثوليكية، ورُسِّمَتْ راهبةً كرملية. ماتت في معسكر أوشفيتز.

أوليفر تود 1929 -: بيوجرافي فرنسي، وكاتب مذكرات وصحفي. صديق سارتر وكاتب سيرة حياة كامو.

فريدريك دي توارنيكي 1920-2008: مترجِم فرنسي من مواليد النمسا، وصحفي. زار هيدجر في عدة مناسبات أثناء أربعينيات القرن العشرين، ودوَّنَ المحادثات التي جرت بينهما.

هيرمان ليو فان بريدا 1911-1974: راهب فرانسيسكاني وفيلسوف. نظّم عملاً بطوليًا لإنقاذ أرشيف هوسرل ومخطوطاته في جامعة لوفان على مدى سنوات عديدة.

بوريس فيان 1920-1959: لاعب ترومبيت جاز فرنسي، ومغنٍّي وروائي، محترف عمل كوكتيل خمور. شخصية رئيسية في حي سان جيرمان دي بريه فترة ما بعد الحرب، وصديق للوجوديين. سَخِرَ بمَوَدّة من سارتر وبوفوار في روايته «رَغوة الأيام» أو «مود إنديجو» في عام 1947.

ميشيل فيان، ابنة ليجيز 1920 -: أول زوجة لبوريس فيان، وجزء من دائرة سارتر لسنوات عديدة.

سيمون فايل 1909-1943: فرنسية، فيلسوفة أخلاقية وناشطة سياسية. ماتت في إنجلترا أثناء الحرب العالمية الثانية بعد رفضها تناول الطعام أو تقبُّل أي رفاهية مادية، على حين يعاني الآخرون.

كولن ويلسون 1931-2013: روائي إنجليزي ومؤلف أعمال شعبية في الفلسفة «الوجودية الجديدة» والتاريخ الثقافي، من أبرزها كتاب «اللامنتمي» عام 1956.

وولس (ألفريد أوتو فولفجانج شُولتسه) 1913-1951: رسام ومصوِّر فوتوغرافي

ألماني، استقر معظم الوقت في فرنسا، وكَوَّن صداقات مع بعض أفراد الدائرة الوجودية. مات قبل الأوان بمرض له علاقة بإدمان الكحول.

ريتشارد رايت 1908-1960: كاتب أمريكي، عاش لسنوات عديدة في باريس. مؤلف أعمال، منها «اللامنتمي» عام 1953، وهي رواية وجودية عن حياة الأمريكيين السود.



قائمة ببليوجرافية منتقاة

Select Bibliography

تفاصيل عن أعمال أخرى أُشير إليها
ويمكن أن توجد في الهوامش.

مصادر من الأرشيف

Sonia Brownell & Maurice Merleau-Ponty: Correspondence (S.109) in George Orwell Archive, University College London.

Iris Murdoch, 'Heidegger: the pursuit of Being' (KUAS6/5/1/4) and 'Notes on a lecture by Jean-Paul Sartre' (Brussels, Oct. 1945) (IML 682) in Murdoch Archive, University of Kingston.

أعمال منشورة

Aho, Kevin, *Existentialism: an introduction* (Malden, MA & Cambridge: Polity, 2014).

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, rev. and enl. edn (Harmondsworth: Penguin, 1977).

—— *Essays in Understanding, 1930–1954*, ed. J. Kohn (New York: Harcourt, Brace & Co., 1994).

—— *The Life of the Mind*, ed. M. McCarthy (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977–8).

—— *The Origins of Totalitarianism* (London: André Deutsch, 1986) (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1951).

Arendt, Hannah & Heidegger, Martin, *Letters, 1925–1975*, ed. U. Ludz, tr. A. Shields (Orlando: Harcourt, 2004) (*Briefe*, 1998).

Arendt, Hannah & Jaspers, Karl, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926–1969*, eds L. Kohler & H. Saner, tr. R. & R. Kimber (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992) (*Hannah Arendt/Karl Jaspers Briefwechsel*, 1985).
Aron, Raymond, *The Committed Observer: interviews with Jean-Louis Missika and Dominique Wolton*, tr. J. & M. McIntosh (Chicago: Regnery Gateway, 1983) (*Le spectateur engagé*, 1981).
—— *Memoirs*, tr. G. Holoch (New York & London: Holmes & Meier, 1990) (*Mémoires*, 1983).
—— *The Opium of the Intellectuals*, tr. T. Kilmartin (London: Secker & Warburg, 1957) (*L'opium des intellectuels*, 1955).
Bair, Deirdre, *Simone de Beauvoir* (London: Vintage, 1991).
Baldwin, James, *The Price of the Ticket: collected non-fiction 1948–1985* (London: Michael Joseph, 1985).
Barnes, Hazel, *An Existentialist Ethics*, new edn (Chicago & London: Chicago University Press, 1978).
—— *The Story I Tell Myself: a venture in existentialist autobiography* (Chicago & London: Chicago University Press, 1997).
Barrett, William, *Irrational Man: a study in existential philosophy* (Garden City: Doubleday, 1962) (originally 1958).
Bauer, Nancy, *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism* (New York: Columbia University Press, 2001).
Beauvoir, Simone de, *Adieux: a farewell to Sartre*, tr. P. O'Brian (London: Penguin, 1985) (*La céremonie des adieux . . .* , 1981).
—— *All Said and Done*, tr. P. O'Brian (Harmondsworth: Penguin, 1977) (*Tout compte fait*, 1972).
—— *America Day By Day*, tr. C. Cosman (London: Phoenix, 1999) (*L'Amérique au jour le jour*, 1948).
—— *Beloved Chicago Man: letters to Nelson Algren 1947–64*, ed. S. Le Bon de Beauvoir (London: Phoenix, 1999). US edn entitled *A Transatlantic Love Affair* (New York: New Press, 1998). Originally published in French edn (*Lettres à Nelson Algren*, tr. S. Le Bon de Beauvoir, 1997); letters then restored to English originals in re-translation.
—— *The Blood of Others*, tr. Y. Moyse & R. Senhouse (Harmondsworth: Penguin, 1964) (*Le sang des autres*, 1945).

—— *Cahiers de jeunesse 1926–1930*, ed. S. Le Bon de Beauvoir (Paris: Gallimard, 2008).
—— *The Ethics of Ambiguity*, tr. B. Frechtman (New York: Citadel, 1968) (*Pour une morale de l'ambiguité*, 1947).
—— *Force of Circumstance*, tr. R. Howard (Harmondsworth: Penguin, 1968) (*La force des choses*, 1963).
—— *The Mandarins*, tr. L. M. Friedman (London: Harper, 2005) (*Les Mandarins*, 1954).
—— *Memoirs of a Dutiful Daughter*, tr. J. Kirkup (Harmondsworth: Penguin, 1963) (*Mémoires d'une jeune fille rangée*, 1958).
—— *Old Age*, tr. P. O'Brian (Harmondsworth: Penguin, 1977) (*La vieillesse*, 1970).
—— *Philosophical Writings*, eds M. A. Simons, M. Timmermann & M. B. Mader (Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2004).
—— *Political Writings*, eds M. A. Simons & M. Timmermann (Urbana, Chicago & Springfield: University of Illinois Press, 2012).
—— *The Prime of Life*, tr. P. Green (Harmondsworth: Penguin, 1965) (*La force de l'âge*, 1960).
—— *The Second Sex*, tr. C. Borde & S. Malovany-Chevallier (London: Cape, 2009) (*Le deuxième sexe*, 1949).
—— *She Came to Stay*, tr. Y. Moyse & R. Senhouse (London: Harper, 2006) (*L'invitée*, 1943).
—— *'The Useless Mouths' and Other Literary Writings*, eds M. A. Simons & M. Timmermann (Urbana, Chicago & Springfield: University of Illinois Press, 2011).
—— *A Very Easy Death*, tr. P. O'Brian (Harmondsworth: Penguin, 1969) (*Une mort très douce*, 1964).
—— *Wartime Diary*, tr. A. Deing Cordero, eds M. A. Simons & S. Le Bon de Beauvoir (Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2009) (*Journal de guerre*, 1990).
Beevor, Antony & Cooper, Artemis, *Paris After the Liberation: 1944–1949*, rev. edn (London: Penguin, 2004).
Bernasconi, Robert, *How to Read Sartre* (London: Granta, 2006).
—— (ed.), *Race* (Malden, MA & Oxford: Blackwell, 2001).
Biemel, Walter, *Martin Heidegger: an illustrated study*, tr. J. L. Mehta

(New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976) (*Martin Heidegger*, 1973).

Borden, Sarah, *Edith Stein* (London & New York: Continuum, 2003).

Brentano, Franz, *Psychology from an Empirical Standpoint*, ed. O. Kraus, tr. A. C. Rancurello, D. B. Terrell & L. McAlister (London & New York: Routledge, 1995) (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1874, 2nd edn 1924).

Broackes, Justin (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher: a collection of essays* (Oxford & New York: OUP, 2012).

Camus, Albert, *Algerian Chronicles*, tr. A. Goldhammer (Cambridge, MA & London: Belknap/Harvard University Press, 2013) (*Chroniques algériennes*, 1958).

—— *American Journals*, ed. R. Quilliot, tr. Hugh Levick (London: Abacus, 1990) (*Journal de voyage*, 1978).

—— *Between Hell and Reason*, tr. A. de Gramont (Lebanon, NH: University Press of New England, 1991) (translation of essays originally published in *Combat*).

—— *Caligula, Cross Purpose, The Just, The Possessed*, tr. S. Gilbert & H. Jones (London: Penguin, 1984).

—— *Essais* (Paris: Gallimard, 1965).

—— *The Fall*, tr. J. O'Brien (Harmondsworth: Penguin, 1963) (*La chute*, 1956).

—— *The First Man*, tr. D. Hapgood (London: Penguin, 1996) (*Le premier homme*, 1994).

—— *Lyrical and Critical Essays*, tr. E. Conroy Kennedy, ed. P. Thody (New York: Knopf, 1969) (translations from *L'envers et l'endroit*, *Noces*, *L'été* and other sources).

—— *The Myth of Sisyphus*, tr. J. O'Brien (Harmondsworth: Penguin, 1975) (*Le mythe de Sisyphe*, 1942).

—— 'Neither Victims nor Executioners' (tr. D. Macdonald), in Paul Goodman (ed.), *Seeds of Liberation* (New York: G. Braziller, 1964), 24–43 ('Ni victimes, ni bourreaux', published in *Combat*, 1946).

—— *Notebooks 1935–1942*, tr. P. Thody (New York: Modern Library, 1965) (*Carnets 1935–1942*, 1962).

The Outsider, tr. S. Smith (Harmondsworth: Penguin, 2013) (*L'etranger*, 1942).

—— *The Plague*, tr. R. Buss (London: Allen Lane, 2001) (*La peste*, 1947).
—— *The Rebel*, tr. A. Bower (London: Penguin, 2000) (*L'homme revolté*, 1951).

Carman, Taylor, *Merleau-Ponty* (London & New York: Routledge, 2008).

Carpenter, Humphrey, *The Angry Young Men: a literary comedy of the 1950s* (London: Allen Lane, 2002).

Cassirer, Ernst & Heidegger, Martin, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, ed. P. Aubenque (Paris: Éditions Beauchesne, 1972).

Cau, Jean, *Croquis de mémoire* (Paris: Julliard, 1985).

Cazalis, Anne-Marie, *Les mémoires d'une Anne* (Paris: Stock, 1976).

Chvatík, Ivan, 'Geschichte und Vorgeschite des Prager Jan Patočka-Archivs', *Studia phaenomenologica* VII (2007), 163–89.

Cohen-Solal, Annie, *Album Jean-Paul Sartre: iconographie* (Paris: Gallimard, 1991).

—— *Sartre: a life*, tr. A. Cancogni (London: Heinemann, 1987) (*Sartre*, 1985).

—— *Une renaissance Sartrienne* (Paris: Gallimard, 2013).

Conradi, Peter J., *Iris Murdoch: a life* (London: HarperCollins, 2001).

Contat, Michel & Rybalka, Michel (eds), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, tr. R. McCleary (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974) vol. 1: *A Bibliographical Life*, vol. 2: *Selected Prose*.

Cooper, David E., *Existentialism: a reconstruction*, 2nd edn (Oxford: Blackwell, 1999).

Corpet, O. & Paulhan, Claire, *Collaboration and Resistance: French literary life under the Nazi Occupation*, tr. J. Mehlman et al. (New York: Five Ties, 2009) (*Archives de la vie littéraire sous l'Occupation*, 2009).

Cotkin, George, *Existential America* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005).

Cox, Gary, *The Sartre Dictionary* (London: Continuum, 2008).

Crowell, Steven (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism* (New York & Cambridge: CUP, 2012).

Dodd, James, *Crisis and Reflection: an introduction to Husserl's Crisis of the European Sciences* (Dordrecht, Boston & London: Kluwer, 2004).

Dorléac, Bertrand, *Art of the Defeat: France 1940–44* (Los Angeles: Getty Research Institute, 2008).

Dreyfus, Herbert L., *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, Divison I* (Cambridge, MA & London: MIT Press, 1991).
—— *On the Internet* (London & New York: Routledge, 2001).
—— *What Computers Still Can't Do* (Cambridge, MA & London: MIT Press, 1992).
Dreyfus, Hubert L. and Wrathall, Mark A. (eds), *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (Oxford: Blackwell, 2006).
Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt, Martin Heidegger* (New Haven & London: Yale University Press, 1995).
Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, tr. R. Philcox (New York: Grove, 2008) (*Peau noir, masques blancs*, 1952).
—— *The Wretched of the Earth*, foreword by J.-P. Sartre, tr. C. Farrington (Harmondsworth: Penguin, 1967) (*Les damnés de la terre*, 1961).
Farías, Victor, *Heidegger and Nazism*, tr. P. Burrell & G. R. Ricci, eds J. Margolis & T. Rockmore (Philadelphia: Temple University Press, 1989) (*Heidegger y el Nazismo*, 1987, originally published in French as *Heidegger et le nazisme*, 1987).
Faye, Emmanuel, *Heidegger: the introduction of Nazism into philosophy*, tr. M. B. Smith (New Haven & London: Yale University Press, 2009) (*Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, 2005).
Fest, Joachim, *Not I: a German childhood*, tr. M. Chalmers. (London: Atlantic Books, 2013) (*Ich nicht*, 2006).
Flynn, Thomas R., *Sartre: a philosophical biography* (Cambridge: CUP, 2014).
Forster, Penny & Sutton, Imogen (eds), *Daughters of de Beauvoir* (London: The Women's Press, 1989).
Fullbrook, Edward & Fullbrook, Kate, *Sex and Philosophy: rethinking De Beauvoir and Sartre* (London: Continuum, 2008).
Fulton, Ann, *Apostles of Sartre: existentialism in America* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999).
Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Apprenticeships*, tr. R. R. Sullivan (Cambridge, MA: MIT Press, 1985) (*Philosophische Lehrjahre*, 1977).
Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan, *The Phenomenological Mind*, 2nd edn (London & New York: Routledge, 2012).

Gandillac, Maurice de, *Le siècle traversé* (Paris: Albin Michel, 1998).
Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard: a biography*, new edn, tr. B. H. Kirmmse (Princeton: Princeton University Press, 2007).
Genet, Jean, *The Declared Enemy: texts and interviews*, ed. A. Dichy, tr. Jeff Fort (Stanford: Stanford University Press, 2004) (*L'ennemi déclaré*, 1991).
Gens, Jean-Claude, *Karl Jaspers: biographie* (Paris: Bayard, 2003).
Gerassi, John, *Sartre: hated conscience of his century* (Chicago: Chicago University Press, 1989).
—— *Talking with Sartre: conversations and debates* (New Haven & London: Yale University Press, 2009).
Gille, Vincent, *Saint-Germain-des-Prés, 1945–1950* (Paris: Pavillon des Arts, 1989).
Gordon, L. (ed.), *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy* (New York & London: Routledge, 1997).
Gordon, Peter Eli, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos* (Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2010).
Gray, Francine du Plessix, *Simone Weil* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2001).
Gréco, Juliette, *Je suis faite comme ça* (Paris: Flammarion, 2012).
—— *Jujube* (Paris: Stock, 1982).
Guéhenno, Jean, *Diary of the Dark Years, 1940–1944*, tr. D. Ball (Oxford & New York: OUP, 2014) (*Journal des années noires*, 1947).
Haffner, Sebastian, *Defying Hitler: a memoir*, tr. O. Pretzel (London: Weidenfeld & Nicolson, 2002) (*Geschichte eines Deutschen*, 2000).
Havel, Václav, *Letters to Olga*, tr. with introduction by P. Wilson (London & Boston: Faber, 1990) (*Dopisy Olze*, 1990).
—— 'The Power of the Powerless' (*Moc bezmocných*, 1978), tr. P. Wilson, in his *Living in Truth: twenty-two essays published on the occasion of the award of the Erasmus Prize to Václav Havel*, ed. Jan Vladislav (London: Faber, 1987), 36–122.
Hayman, Ronald, *Writing Against: a biography of Sartre* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1986).
Heidegger, Martin, *Basic Writings*, ed. D. F. Krell, rev. and expanded edn (London: Routledge, 1993).

—— *Being and Time*, tr. J. Macquarrie & E. Robinson (Oxford: Blackwell, 1962) (*Sein und Zeit*, 1927).
—— *Being and Time*, tr. J. Stambaugh, rev. D. J. Schmidt (Albany: SUNY Press, 2010) (*Sein und Zeit*, 1927).
—— *Country Path Conversations*, tr. B. W. Davis (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 2010) (*Feldweg-Gespräche*, 2nd edn (GA 77), 2005).
—— *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, tr. K. Hoeller (New York: Humanity Books, 2000) (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, (GA 4), 1981).
—— *Gesamtausgabe* (GA) (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976–) (the collected edn of Heidegger's works).
—— *Introduction to Metaphysics*, tr. G. Fried & R. Polt (New Haven & London: Yale University Press, 2000) (*Einführung in die Metaphysik*, 1953).
—— *Letters to his Wife 1915–1970*, ed. G. Heidegger, tr. R. D. V. Glasgow (Cambridge & Malden, MA: Polity, 2008) (*Mein liebes Seelchen!*, 2005).
—— *Off the Beaten Track*, eds & tr. J. Young & K. Haynes (Cambridge: CUP, 2002) (*Holzwege*, 1950).
—— *On Time and Being*, tr. J. Stambaugh (New York: Harper & Row, 1972) (translation from various sources).
—— *Pathmarks*, ed. W. McNeill (Cambridge: CUP, 1998) (*Wegmarken*, 1967, rev. edn 1976).
—— *Poetry, Language, Thought*, tr. A. Hofstadter (New York: Harper, 1975) (translation from various sources).
—— *The Question Concerning Technology and Other Essays*, tr. W. Lovitt (New York: Harper, 1977) (*Die Frage nach der Technik*, 1953).
—— *Sein und Zeit*, 14th edn (Tübingen: Max Niemeyer, 1977).
—— *Sojourns: the journey to Greece*, tr J. P. Manoussakis (Albany: SUNY Press, 2005) (*Aufenthalte*, 1989).
—— *What Is Called Thinking?*, tr. J. G. Gray (New York: Harper, 1968) (*Was heisst denken?*, 1954).
—— Heidegger, Martin & Jaspers, Karl, *The Heidegger–Jaspers Correspondence* (1920–1963), eds W. Biemel & H. Saner, tr. G. E. Aylesworth (Amherst, NY: Humanity Books, 2003) (*Briefwechsel*, 1990).

Heinemann, Friedrich, *Existentialism and the Modern Predicament*, 2nd edn (London: Adam & Charles Black, 1954).

Howells, Christina (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre* (Cambridge: CUP, 1992).

Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations: an introduction to phenomenology*, tr. D. Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977) ('Cartesianische Meditationen', *Husserliana* I, 1950).

—— *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, ed. W. Biemel, tr. D. Carr (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970) (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 1954).

—— *Husserliana* (The Hague: Martinus Nijhoff; Dordrecht: Springer, 1950–). Collected edition of his works, with supplementary volumes.

—— *Ideas: general introduction to pure phenomenology*, tr. W. R. Boyce Gibson (London & New York: Routledge, 2012) (*Ideen*, 1913, 1952).

—— *Logical Investigations*, tr. J. N. Findlay (London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1970) (*Logische Untersuchungen*, 2nd edn, 1913– 21).

—— *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (1927–1931), eds & tr. T. Sheehan & R. E. Palmer (Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 1997) (*Husserliana: Collected Works* VI).

Husserl-Archiv Leuven, *Geschichte des Husserl-Archivs = History of the Husserl Archives* (Dordrecht: Springer, 2007).

Huston, John, *An Open Book* (New York: Knopf, 1980; London: Macmillan, 1981).

Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary* (Oxford Blackwell, 1999).

Jackson, Julian, *France: The Dark Years 1940–1944* (Oxford & New York: OUP, 2001).

Janicaud, Dominique, *Heidegger en France* (Paris: Albin Michel, 2001).

Jaspers, Karl, *The Atom Bomb and the Future of Mankind*, tr. E. B. Ashton (Chicago: University of Chicago Press, 1961) (*Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1958).

—— *Basic Philosophical Writings*, eds E. Ehrlich, L. H. Ehrlich & G. B. Pepper (Amherst, NY: Humanity Books (Humanities Press), 1994).

—— 'On Heidegger', tr. Dale L. Ponikvar, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 7 (1) (1978), 107–28. Translation of the added chapter *Notizen zu Martin Heidegger*, ed. Hans Saner, in revised edn of Jaspers, *Philosophische Autobiographie* (Munich: Piper, 1989). Also included as an insert in 'Philosophical Autobiography' (see below), 75/1–16.

—— *Philosophy*, tr. E. B. Ashton (Chicago & London: University of Chicago Press, 1969–70) (*Philosophie*, 1932).

—— *Philosophy of Existence*, tr. R. F. Grabau (Oxford: Blackwell, 1971) (*Existenzphilosophie*, 1938).

—— *The Question of German Guilt*, tr. E. B. Ashton (Westport, CT: Greenwood Press, 1978) (*Die Schuldfrage*, 1946).

—— 'Philosophical Autobiography', tr. P. A. Schilpp & L. B. Lefebre, in P. A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of Karl Jaspers*. 2nd edn (La Salle, IL: Open Court, 1981), 5–94.

—— 'Self-Portrait', tr. E. Ehrlich, in L. H. Ehrlich & R. Wisser (eds), *Karl Jaspers Today: philosophy at the threshold of the future* (Washington DC: Center for Advanced Research in Phenomenology, 1988), 1–25 (an interview broadcast and recorded 1966/7 by Norddeutscher Rundfunk).

Judaken, Jonathan & Bernasconi, Robert (eds), *Situating Existentialism* (New York & Chichester: Columbia University Press, 2012).

Judt, Tony, *Past Imperfect: French Intellectuals 1944–1956* (Berkeley: University of California Press, 1992).

Kaufmann, Walter, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (London: Thames & Hudson, 1957).

Kierkegaard, Søren, *The Concept of Anxiety*, tr. E. and H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1981) (*Begrebet Angest*, 1844).

—— *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, ed. & tr. A. Hannay (Cambridge: CUP, 2009) (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, 1846).

—— *Fear and Trembling*, tr. A. Hannay (London: Penguin, 2005) (*Frygt og Baeven*, 1843).

King, Magda, *A Guide to Heidegger's Being and Time*, ed. J. Llewellyn (Albany: SUNY Press, 2001).

Kirkbright, Suzanne, *Karl Jaspers: a biography – navigations in truth* (New Haven & London: Yale University Press, 2004).
Kisiel, Theodore & Sheehan, Thomas (eds), *Becoming Heidegger: on the trail of his early occasional writings, 1910–1927* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2007).
Kleinberg, Ethan, *Generation Existential: Heidegger's philosophy in France, 1927–1961* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).
Klíma, Ivan, *My Crazy Century*, tr. Craig Cravens (London: Grove, 2014) (US edn by Grove/Atlantic, 2013).
Koestler, Arthur, *Darkness at Noon* (London: Macmillan, 1941).
—— *Scum of the Earth* (New York: Macmillan, 1941).
Kohák, Erazim, *Jan Patočka: philosophy and selected writings* (Chicago & London: Chicago University Press, 1989).
Lacoin, Elisabeth, *Zaza: correspondance et carnets d'Elisabeth Lacoin (1914–1929)* (Paris: Éditions du Seuil, 1991).
Landes, Donald A., *The Merleau-Ponty Dictionary* (London: Bloomsbury, 2013).
Lanzmann, Claude, *The Patagonian Hare*, tr. F. Wynne (London: Atlantic, 2012). (*Le lièvre de Patagonie*, 2009).
Lescourret, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, 2nd edn (Paris: Flammarion, 2006).
Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, tr. & eds R. A. Cohen & M. B. Smith (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998) (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949).
—— *Existence and Existents*, tr. A. Lingis, introduction by R. Bernasconi (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001) (*De l'existence à l'existent*, 1947).
—— *On Escape – De l'évasion*, tr. B. Bergo, with introductory essay, 'Getting Out of Being by a New Path', by J. Rolland (Stanford: Stanford University Press, 2003) (translation of essay published in *Recherches Philosophiques*, 1935).
—— *Totality and Infinity*, tr. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969) (*Totalité et l'infini*, 1961).
Lévy, Bernard-Henri, *Sartre: the philosopher of the twentieth century*, tr. A. Brown (Cambridge: Polity, 2003) (*Le siècle de Sartre*, 2000).

Lewis, Michael & Staehler, Tanya, *Phenomenology: an introduction* (London & New York: Continuum, 2010).
Lottman, Herbert, *Albert Camus* (New York: Doubleday, 1979).
Löwith, Karl, *My Life in Germany Before and After 1933*, tr. E. King (London: Athlone Press, 1994) (*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1939*, 1986).
Lusset, Félix, 'Un episode de l'histoire de la Mission Culturelle Française à Berlin (1946–1948): Sartre et Simone de Beauvoir à Berlin à l'occasion des representations des *Mouches* au theatre Hebbel (janvier 1948)', in Jérôme Vaillant (ed.), *La dénazification par les vainqueurs: la politique culturelle des occupants en Allemagne 1945–1949* (Lille: Presses universitaires de Lille, 1981), 91–103.
MacDonald, Paul S. (ed.), *The Existentialist Reader: an anthology of key texts* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000).
Macey, David, *Frantz Fanon: a biography*, 2nd edn (London & New York: Verso, 2012) (first published in US by Picador, 2000).
Mailer, Norman, *Advertisements for Myself* (Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 1992).
Malka, Solomon, *Emmanuel Levinas: his life and legacy*, tr. M. Kigel & S. M. Embree (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006) (*Emmanuel Lévinas: la vie et la trace*, 2002).
Marcel, Gabriel, 'An Autobiographical Essay', tr. Forrest Williams, in P. A. Schilpp & L. Hahn (eds), *The Philosophy of Gabriel Marcel* (La Salle, IL: Open Court, 1991), 3–68.
—— *Homo Viator: introduction to a metaphysic of hope*, tr. E. Craufurd (London: Gollancz, 1951) (*Homo Viator*, 1944).
—— *The Philosophy of Existence*, tr. M. Harari (London: Harvill, 1948) (translation of various works).
—— *Tragic Wisdom and Beyond: including conversations between Paul Ricœur and Gabriel Marcel*, tr. S. Jolin & P. McCormick (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973) (*Pour une sagesse tragique et son au-delà*, 1968).
Merleau-Ponty, Maurice, *Adventures of the Dialectic*, tr. J. Bien (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973) (*Les aventures de la dialectique*, 1955).

—— *Humanism and Terror: the Communist problem*, tr. J. O'Neill (New Brunswick & London: Transaction, 2000) (*Humanisme et terreur*, 1947).
—— *In Praise of Philosophy*, tr. J. Wild & J. M. Edie (Evanson, IL: Northwestern University Press, 1963) (*Éloge de la philosophie*, 1953).
—— *La phénomenologie de la perception* (Paris: Gallimard, 2005).
—— *Œuvres*, ed. C. Lefort (Paris: Gallimard, 2010).
—— *Parcours deux, 1951–1961* (Paris: Verdier, 2000).
—— *Phenomenology of Perception*, tr. D. Landes (London & New York: Routledge, 2012) (*La phénomenologie de la perception*, 1945).
—— *Sense and Non-Sense*, tr. H. L. Dreyfus & P. A. Dreyfus (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964) (*Sens et non-sens*, 1948).
—— *Signs*, tr. & ed. R. C. McCleary (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964) (*Signes*, 1960).
—— *Texts and Dialogues*, eds H. J. Silverman & J. Barry Jr, tr. M. Smith et al. (New Jersey & London: Humanities Press, 1992).
—— *The Visible and the Invisible: followed by working notes*, ed. C. Lefort, tr. A. Lingis (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968) (*Le visible et l'invisible*, 1964).
—— *The World of Perception*, tr. O. Davis (London & New York: Routledge, 2008) (*Causeries 1948*, 2002).
Moi, Toril, *Simone de Beauvoir: the making of an intellectual woman* (Oxford & Cambridge, MA: Blackwell, 1994).
Moran, Dermot, *Edmund Husserl: founder of phenomenology* (Cambridge: Polity, 2005).
—— *Introduction to Phenomenology* (London & New York: Routledge, 2000).
Murdoch, Iris, *Jackson's Dilemma* (London: Chatto & Windus, 1995).
—— *Metaphysics as a Guide to Morals* (London: Chatto & Windus, 1992).
—— *Sartre: romantic rationalist* (Harmondsworth: Penguin, 1989).
—— '*Sein und Zeit*: pursuit of Being' (ed. Broackes), in J. Broackes (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher: a collection of essays* (Oxford & New York: OUP, 2012), 93–114.
Murray, Michael (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1978).

Neske, Günther & Kettering, Emil (eds), *Martin Heidegger and National Socialism: questions and answers*, tr. Lisa Harries (New York: Paragon, 1990).
Ott, Hugo, *Heidegger: a political life*, tr. Allan Blunden (London: Fontana, 1994) (*Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*, 1988).
Patočka, Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, tr. E. Kohák, ed. J. Dodd, foreword by P. Ricœur (Chicago: Open Court, 1996) (*Kacířské eseje o filosofii dějin*, 1975).
Petzet, H. W., *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger 1929–1976*, tr. P. Emade & K. Maly (Chicago & London: University of Chicago Press, 1993) (*Auf einen Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*, 1983).
Polt, Richard, *Heidegger: an introduction* (London: UCL Press, 1999).
Rée, Jonathan, *Heidegger* (London: Routledge, 1999).
Richardson, William J., *Heidegger: through phenomenology to thought*, foreword by M. Heidegger, 3rd edn (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973).
Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy: humanism, anti-humanism, and Being* (London: Routledge, 1995).
Rowley, Hazel, *Richard Wright: the life and times* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).
Sacks, Oliver, *A Leg to Stand On* (London: Picador, 1986).
Safranski, R., *Martin Heidegger: between good and evil* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998) (*Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, 1994).
Sartre, Jean-Paul, *The Aftermath of War* (*Situations III*), tr. C. Turner (London, New York & Calcutta: Seagull, 2008) (*Situations III*, 1949).
—— *The Age of Reason*, tr. E. Sutton (Harmondsworth: Penguin, 1961) (*Roads of Freedom I*) (*L'âge de raison*, 1945).
—— *Being and Nothingness*, tr. H. Barnes (London: Routledge, 2003) (*L'être et le néant*, 1943).
—— *Between Existentialism and Marxism*, tr. J. Matthews, new edn (London: Verso, 2008) (a selection of essays from *Situations VIII* and *IX*, and an interview, 'Itinerary of a Thought').
— *The Communists and Peace. With an answer to Claude Lefort*, tr. I.

Cléphane (London: Hamish Hamilton, 1969) (*Les communistes et la paix*, published in *Les Temps modernes* in three parts: 81 (July 1952), 84–5 (Oct.–Nov. 1952), 101 (April 1954), and reprinted in *Situations VI: problemes du Marxisme*, 1964).

—— *Critical Essays* (*Situations I*), tr. C. Turner (London, New York & Calcutta: Seagull, 2010) (*Situations I*, 1947).

—— *Critique of Dialectical Reason. Volume I: Theory of Practical Ensembles*, tr. A. Sheridan-Smith, ed. J. Rée, introduction by F. Jameson (London: Verso, 2004) (*Critique de la raison dialectique. I. Théorie des ensembles pratiques*, 1960).

—— *Critique of Dialectical Reason. Volume II (Unfinished)*, ed. A. Elkaïm-Sartre, tr. Q. Hoare (London & New York: Verso, 2006) (*Critique de la raison dialectique. II*, 1985).

—— *L'être et le néant* (Paris: Gallimard, 1943).

—— *Existentialism and Humanism*, tr. P. Mairet (London: Methuen, 2007) (*L'existentialisme est un humanisme*, 1946).

—— *The Family Idiot*, tr. C. Cosman (Chicago: University of Chicago Press, 1981–93) (*L'idiot de la famille*, 1971–2).

—— *The Freud Scenario*, ed. J.-B. Pontalis, tr. Q. Hoare (London: Verso, 1985) (*Le scenario Freud*, 1984).

—— *Imagination: a psychological critique*, tr. F. Williams (London: Cressett; Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962) (*L'imagination*, 1936).

—— *The Imaginary*, rev. A. Elkaïm-Sartre, tr. J. Webber (London & New York: Routledge, 2004) (*L'imaginaire*, 2nd edn, 1986, 1st edn 1940).

—— *Intimacy*, tr. L. Alexander (London: Panther, 1960) (*Le mur*, 1948).

—— *Iron in the Soul*, tr. Eric Sutton (Harmondsworth: Penguin, 1963) (*Roads of Freedom III*) (*La mort dans l'âme*, 1949).

—— *The Last Chance: Roads of Freedom IV*, tr. C. Vasey (London & New York: Continuum, 2009) (*La dernière chance*, 1981).

—— Sartre, *Les mots et autres écrits autobiographiques*, eds J.-F. Louette, G. Philippe & J. Simont (Paris: Gallimard, 2010).

—— *Nausea*, tr. R. Baldick (Harmondsworth: Penguin, 1965) (*La nausée*, 1938).

—— *No Exit and Three Other Plays*, tr. S. Gilbert & L. Abel (New York: Vintage, 1989) (translation of *Huis clos*, 1944, and other works).
—— *Quiet Moments in a War: the letters of Jean-Paul Sartre to Simone de Beauvoir 1940–1963*, ed. S. de Beauvoir, tr. L. Fahnestock & N. MacAfee (New York: Scribner's, 1993) (*Lettres au Castor II*, 1983).
—— *The Reprieve*, tr. E. Sutton (Harmondsworth: Penguin, 1963) (*Roads of Freedom II*) (*Le sursis*, 1945).
—— *Saint Genet: actor and martyr*, tr. B. Frechtman (New York: Pantheon, 1963) (*Saint Genet, comédien et martyr*, 1952).
—— *Sartre By Himself: a film directed by Alexandre Astruc and Michel Contat*, tr. R. Seaver (New York: Urizen, 1978) (*Sartre par lui-même*, 1977).
—— *Sartre in the Seventies: interviews and essays*, tr. P. Auster and L. Davis (London: André Deutsch, 1978) (*Situations X*, 1976). Published in the US as *Life/Situations* (New York: Pantheon, 1977).
—— *Situations* [IV], tr. B. Eisler (London: Hamish Hamilton, 1965) (*Situations IV*, 1964). Also translated as *Portraits* (*Situations IV*), tr. C. Turner (London, New York & Calcutta: Seagull, 2009).
—— *War Diaries*, tr. Q. Hoare (London: Verso, 1984) (*Les carnets de la drôle de guerre*, 1983).
—— *Witness to My Life: the letters of Jean-Paul Sartre to Simone de Beauvoir, 1926–1939*, ed. S. de Beauvoir, tr. L. Fahnestock & N. MacAfee (Harmondsworth: Penguin, 1994) (*Lettres au Castor* I, 1983).
—— *Words*, tr. I. Clephane (Harmondsworth: Penguin, 1967) (*Les mots*, 1963).
Sartre, J.-P. and Lévy, Benny, *Hope Now: the 1980 interviews*, tr. A. Van den Hoven; introduction by R. Aronson (Chicago: University of Chicago Press, 1996) (*L'espoir maintenant*, 1991).
Sepp, Hans Rainer (ed.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (Freiburg: Karl Alber, 1988).
Sharr, Adam, *Heidegger's Hut* (Cambridge, MA & London: MIT Press, 2006).
Sheehan, Thomas (ed.), *Heidegger: the man and the thinker* (New Brunswick & London: Transaction, 2010).
—— *Making Sense of Heidegger: a paradigm shift* (London & New York: Rowman & Littlefield, 2015).

Shore, Marci, 'Out of the Desert,' *Times Literary Supplement* (2 Aug. 2013), 14–15.

Simons, Margaret A., *Beauvoir and The Second Sex: feminism, race, and the origins of existentialism* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999).

Spender, Stephen, *New Selected Journals 1939–1995*, eds L. Feigel & J. Sutherland, with N. Spender (London: Faber, 2012).

Spiegelberg, Herbert, 'The Lost Portrait of Edmund Husserl by Franz and Ida Brentano', in Robert B. Palmer & Robert Hamerton-Kelly (eds), *Philomathes: studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), 341–5.

—— *The Phenomenological Movement: a historical introduction*, 3rd edn, with the collaboration of Karl Schuhmann (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982).

Sprintzen, David A. & Van den Hoven, Adrian (eds), *Sartre and Camus: a historic confrontation* (Amherst, NY: Humanity Books, 2004).

Spurgeon, Brad, *Colin Wilson: philosopher of optimism* (Manchester: Michael Butterworth, 2006).

Spurling, Hilary, *The Girl from the Fiction Department: a portrait of Sonia Orwell* (London: Hamish Hamilton, 2002).

Stein, Edith, *On the Problem of Empathy*, 3rd edn, tr. W. Stein (Washington DC: Institute of Carmelite Studies Publications, 1989) (*Collected Works, III*) (*Zum Problem der Einfühlung*, 1917).

—— *Self-Portrait in Letters, 1916–1942*, tr. J. Koeppel (Washington DC: Institute of Carmelite Studies Publications, 1993) (*Collected Works V*) (*Selbstbildnis in Briefen*, 1976–7).

Steiner, George, *Martin Heidegger* (Harmondsworth: Penguin, 1978).

Stewart, Jon (ed.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998).

Les Temps modernes (Paris, 1 Oct. 1945–).

Thompson, Kenneth A., *Sartre: his life and works*. (New York & Bicester: Facts on File, 1984).

Toadvine, Ted & Embree, Lester (eds), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl* (Dordrecht, Boston & London: Kluwer, 2002).

Todd, Olivier, *Albert Camus: une vie* (Paris: Gallimard, 1995).

—— *Albert Camus: a life*, tr. B. Ivry (London: Chatto & Windus, 1997) (an abridged and edited version of *Albert Camus*, 1995).
—— *Un fils rebelle* (Paris: B. Grasset, 1981).
Towarnicki, Frédéric de, 'Le Chemin de Zähringen', in his *À la rencontre de Heidegger: souvenirs d'un messager de le Forêt-noire* (Paris: Gallimard, 1993), 13–128.
Van Breda, Herman Leo, 'Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs – The Rescue of Husserl's *Nachlass* and the Founding of the Husserl-Archives', tr. D. Ulrichs & B. Vassillicos, in *Geschichte des Husserl-Archivs = History of the Husserl Archives* (Dordrecht: Springer, 2007), 39–69 (Van Breda's account first published in 1959).
Vian, Boris, *I Spit on Your Graves*, tr. B. Vian & M. Rosenthal, introduction by J. Sallis (Edinburgh: Canongate, 2001) (*J'irais cracher sur vos tombes*, 1948).
—— *Manual of Saint-Germain-des-Prés* (New York: Rizzoli, 2005).
—— *Mood Indigo*, tr. J. Sturrock (New York: Grove Press, 1968) (*L'écume des jours*, 1947).
Webber, Jonathan, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre* (New York & London: Routledge, 2009).
Weber, Eugen, *The Hollow Years: France in the 1930s* (New York & London: W. W. Norton, 1994).
Weil, Simone, *Formative Writings 1929–41*, eds & tr. D. Tuck McFarland & W. Van Ness (Abingdon & New York: Routledge, 1987).
White, Edmund, *Genet*, corrected edn (London: Picador, 1994).
Wilson, Colin, *Dreaming to Some Purpose* (London: Century, 2004).
—— *The Outsider* (London: Gollancz, 1956).
Woessner, Martin, *Heidegger in America* (Cambridge: CUP, 2011).
Wolin, Richard, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001).
—— (ed.), *The Heidegger Controversy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).
Wright, Richard, *The Outsider: the restored text established by the Library of America*, with notes by A. Rampersad (New York & London: Harper, 2008).

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: for love of the world*, 2nd edn (New Haven & London: Yale University Press, 2004).

Zaretsky, Robert, *A Life Worth Living: Albert Camus and the quest for meaning* (Cambridge, MA & London: Belknap/Harvard University Press, 2013).

Zimmermann, Hans Dieter, *Martin und Fritz Heidegger: Philosophie und Fastnacht*, 2nd edn (Munich: C. H. Beck, 2005).

فهرس الصور

Every effort has been made to trace and contact all holders of copyright in quotations and illustrations. If there are any inadvertent omissions or errors, the publishers will be pleased to correct these at the earliest opportunity.

مَسْرد مصطلحات

احتياط قائم standing-reserve
اختزال فينومينولوجي phenomenological reduction
اختلاف أنطولوجي ontological difference
اختيار، خيار choice
أدب ملتزم littérature engagée
إدراك الذات perception of self
إدراك متجسِّد embodied cognition
أرق insomnia
ازدواجية التوجُّه الجنسي bisexual
أساطير الأنوثة myths of femininity
استقبال الحس العميق proprioception
أسلوب ماذا عن what-aboutery
أصالة authenticity
أصيل authentic
اعتناء care
اغتراب، استلاب alienation
أفكار حيّة معيشة lived ideas
إلغاء الإنسان to dissolve man
أليثيا [اللاخفاء بمعنى ظهور الشيء إلى النور، الحقيقة] (aletheia (truth
إمكان عَرَضيّ، عَرَضيّة contingency
أناركي anarchist
أنثى غيرية الجنس heterosexual female
الإنسان الرحّال Homo viator: Man the Traveller

أنطولوجي: دراسة المتعلق بالكينونة عند هيدجر ontological
أنطولوجيا Ontology
أنطيقي: دراسة المتعلق بالكائن عند هيدجر ontical
أنوثة femininity
اهتمام concern
بحث، تحقيق investigation
بديهيات مجرّدة abstract axioms
بطريركية، نظام أبوي patriarchy
بنيويون structuralists
بيوجرافيا، سيرة الحياة biography
بيئة، إيكولوجيا ecology
تاريخ الكينونة the history of Being
تاريخ الميتافيزيقا history of metaphysics
تاريخ ثقافي cultural history
تأهُّب disponibilité: availability
تجربة حيّة معيشة L'expérience vécue: lived experience
تحت الطلب، رهن الاستحضار on call
تحليل الدازاين Daseinanalysis
تسام sublime
تضامُن المُهتزّين solidarity of the shaken
تعليق الحُكْم epoché
تفاهة الشر، عاديّة الشر the banality of evil
تفكير مختلف different thinking
تفكيكيون deconstructionists
تفلسُفٌ معًا symphilosophein
تقاطع، تشابك chiasmus
تمرد rebellion
تمييز جنسي sexism
ثقافة فرعية وجودية existentialist subculture

جشطالت gestalt
جفول crispation
جماعة الشباب الغاضب Angry Young Men
جندر: هُويَّة جنسية مكتسبة اجتماعيًا gender
جنسانية، نشاط جنسي sexuality
جينالوجي genealogical
جينالوجيا الأخلاق [أصل الأخلاق وفَضْلها] moral genealogy
حُرٌّ free
حرب زائفة phony war
حرب غريبة dziwna wojna: strange war
حرب متوقفة Sitzkrieg: sitting war
حرب مضحكة drôle de guerre: funny war
حرية freedom
الحزب الشيوعي Communist Party
حقوق المِثليين gay rights
خداع النفس: إيمان فاسد mauvaise foi: bad faith
خيارا إما/ أو either /or choices
دازاين قديم old Dasein
دازاين: إنسان حقق مستطاع الكينونة الأصيل فيه Dasein
دمار devastation
دُوار vertigo
دُوار، دَوْخة dizziness
ذات متعالية transcendent subject
ذات-الْهُمْ they-self
ربيع براغ Prague Spring
رعاية solicitude
رُهَاب احتجاز claustrophobia
روح مطلق Absolute Spirit
الستار الحديدي Iron Curtain

سُحاق Lesbianism

سِرٌّ متعالٍ transcendent mystery

سلطة مرجعية authority

سؤال الدازاين the question of Dasein

سؤال الكينونة Seinsfrage: the question of Being

سِيَرُ حياة سيكولوجية psychobiographies

سيرة ذاتية autobiography

شباب البِيِنكس beatniks

شغف بالوجود العَيْني passion of existence

شمولية [توتاليتارية] Totalitarianism

صدمة trauma

صَنْعة أو صَوْغ بطريقة الإبراز والإخراج poiesis

صوت الضمير voice of conscience

صورة مُحاكية، نسخة simulacrum

ضد الإمبريالية anti-imperial

طغيان، استبداد tyranny

ظاهرة phenomenon

ظواهر phenomena

العالَم البَيْت Heimwelt: home-world

عالَم الحياة Lebenswelt: life-world

عالم غريب [مستلَب] Fremdwelt: alien-world

عبء الحرية burden of freedom

عبث، لامعقول Absurd: absurdity

عدم nothingness

عَزْم استباقي anticipatory resoluteness

عُصَاب الأدب neurosis of literature

علم النفس المعرفي cognitive psychology

علم فقه اللغة، فيلولوجيا philology

علماء معضلة العَرَبة trolleyologists

عنيّة aboutness
غثيان nausea
غموض، التباس ambiguity
فاشية fascism
فرد individual
فُسْحة منبسطة مُنيرة، انفراج ساطع، منارة Lichtung: clearing
فكر مأهول inhabited thought
فلسفة مأهولة inhabited philosophy
فلسفة هَدْمية جديدة new destructive philosophy
في العالَم معًا Mitwelt: with-world
فينومينا: الأشياء التي تظهر phenomena
فينومينولوجيا متعالية transcendental phenomenology
فينومينولوجيا: علم الظواهر phenomenology
القائم في الأعيان Vorhandenheit: presence-at-hand
قَدَر شخصي personal destiny
قرار decision
قصدية intentionality
قَفْلَة الكاتب writer's block
قلق anxiety, angoisse, angst
قنبلة ذرية A-bomb
قنبلة هيدروجينية H-bomb
كائن Seiende (being or entity)
كائنات دنيوية Worlded beings
كُتَّاب البِيتْ Beat Writers
كُتَّاب ما بعد الاستعمار postcolonial writers
كتابة الحياة life-writing
كَرْب anguish
كيان، كائن entity
كيانات عَيْنية particular entities

كينونة Sein (Being)
كينونة اليومي everyday Being
كينونة تحت اليد Zuhandenheit: readiness-to-hand (handiness)
كينونة دنيوية worldly Being
كينونة عند هيدجر، وجود عند سارتر Being
كينونة في العالم In-der-welt-sein: Being-in-the-world
كينونة مع الآخرين Being-with-others
كينونة معًا Mitsein: Being-with
كينونة نحو الموت Being-towards-Death
الكينونة وحيدًا Being-alone
لاأصالة inauthenticity
لاحجاب، عدم احتجاب Unverborgenheit: unconcealment
لامنتمون outsiders
لَحْم flesh
ما بعد بنيويين post-structuralists
ما بعد حداثيين postmodernists
ما هي عليه الأشياء thisness of things
ماركسية Marxism
مبدأ جينيه Genet Principle
متمرد rebel
مثالية idealism
مثليّ الجنس، شاذ جنسيًا homosexual
مثيرٌ للبهجة exhilarating
محنة ما بعد الصدمة post-traumatic distress
المسؤولية answerability
مسؤولية responsibility
مشروع أساسي fundamental project
مشهد أصلي primal scene
مظهر وجودي existential look

مظهره الأخصّ الذي من شأنه one's ownmost look
معضـلة dilemma
معضلة العَرَبة trolley problem
مَكْنَنَة Machenschaft: Machination
مُلْتبـس غامض ambiguous
ممكن عَرَضيّ contingent
مناهَضـة الاستبدادية [السلطوية] anti-authoritarian
منبوذ، بورايا pariah
منتمون insiders
مُنْعطَف مثالي idealist turn
مُنْعطَف هيدجر Heidegger's Kehre (turn)
موارد بشرية human resources
موجود إنساني réalité humaine
مُوحِش uncanny
مُوحِش، ليس بَيْتي unheimlich
مؤسسة Establishment
موقف situation
موقف التحدي والمواجهة the can-do
موقف حدِّي [يدفع إلى الحافّة] Grenzsituationen: border situation
نداء الدازاين Dasein's call
نزعة إنسانية humanism
نزعة علمية scientism
نفاق برجوازي bourgeois hypocrisy
نَفْس psyche
ها هنا [يوجد هنا] il y a
الْهُمْ، عموم الناس the they (das Man)
هولوكوست، محرقة holocaust, shoah
وثبة إيمان leap of faith
وَثْبة مستحيلة impossible leap

وجود عَيْني existence
وجود عَيْنيٌّ زائف fake existence
وجود في ذاته en-soi: in-itself
وجود لذاته pour-soi: for-itself
وجودي existentialist
وجودية existentialism
وجودية تطبيقية applied existentialism
وجودية فينومينولوجية phenomenological existentialism
وَحْشة uncanniness
وصف description
وصيّة سياسية Political Testament
وَضع بين أقواس bracketing out
وعي consciousness
وقائعية facticity
يقظة vigilance
يوتوبيا اشتراكية socialist utopia
يوميّة عادية everydayness

تعريف المؤلفة

سارة بِكْويل

- كاتبة أعمال غير أدبية، حازت شهرة أوائل القرن الحالي. من مواليد عام 1962 مدينة بورنموث Bournemouth الساحلية في إنجلترا. تلقت تعليمها في جامعة إسيكس، إنجلترا. تعيش في لندن.
- تُدَرِّسُ حاليًا في جامعة أكسفورد، كلية كيلوج المقتصرة على خريجي أكسفورد، دراسات الماجستير في الكتابة الإبداعية.

من أعمالها:

1 - كتابها الأشهر How to Live الصادر عام 2010، تتناول فيه سيرة حياة كاتب المقالات في القرن السادس عشر ميشيل دي مونتاني. فاز الكتاب بجائزة National Critics Circle Award عام 2010، فرع سيرة الحياة (البيوجرافيا).

2 - كتاب The English Dane الصادر عام 2005، وتتناول فيه حياة مغامر دنماركي من القرن التاسع عشر، يورجن يورجنسون Jorgen Jorgenson، قام بدور رئيسي في إشعال ثورة أيسلندا للخروج عن سيطرة الدنمارك.

3 - كتاب The Smart الصادر عام 2001، وتتناول فيه وقائع عملية تزوير تمت في القرن الثامن عشر، صادفتها أثناء عملها في مكتبة ويلكوم أيام شبابها.

الجوائز:

- حصلت على جائزة Windham-Campbell Literature عن مجمل أعمالها في الكتابة غير الأدبية.

تعريف المترجم

حسام فتحي نايل

أكاديمي ومترجم مصري. من مواليد 3 يوليو 1972. ماجستير ودكتوراه النقد الأدبي الحديث [دراسات التفكيك]، كلية الآداب جامعة القاهرة. مدرِّس النقد الأدبي بالمعهد العالي للنقد الفني، أكاديمية الفنون بالقاهرة. خبير مجمع اللغة العربية بالقاهرة، لجنة الأدب منذ عام 2013. عضو اتحاد الكتاب المصري. عضو الجمعية المصرية للمأثورات الشعبية.

1- من أعماله في دراسات التفكيك: (دروس التفكيك: **الإنسان والعدمية في الأدب المعاصر**، 2014). ومن أعماله في ترجمة التفكيك: (أيان ألموند، **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، 2011)، و(تيموثي كلارك، **المعتمد الأدبي في التفكيك: هيدجر، بلانشو، دريدا**، 2011)، و(جون إليس، **ضد التفكيك**، 2012)، و(جاك دريدا، بول دي مان، وآخرون: **مداخل إلى التفكيك: البلاغة المعاصرة**، 2013).

2- من أعماله في ترجمة العلوم الاجتماعية والسياسية: (كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه/ 2/ هيجل وماركس**، 2015)، و(شارك في تحرير طبعة مزيدة ومنقحة لكتاب جان جاك روسو «**العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية**»، ترجمة عادل زُعيتر، بترجمة مقالين شارحين في أول الكتاب وهوامش شارحة أسفل متن الترجمة، 2015)، و(صمويل هنتنجتون، **النظام السياسي في مجتمعات متغيرة**، تصدير فوكوياما، ترجمة كاملة مزوَّدة بإيضاحات، 2017)، و(سايمون تورمي، **نهاية السياسة التمثيلية**، 2019).

3- من أعماله في ترجمة التأمُّل الفلسفي والتحليل الثقافي: (إلين سكاري، **جسد متألِّمٌ: صُنْع العالم وتفكيكه**، 2018). ومن أعماله في ترجمة نظرية الشبكة وتطبيقاتها: (نِيَل فِرْجسن، **السَّاحة والبُرْج: الشبكات والسلطة من الماسونيين الأحرار إلى فيسبوك**، 2019).

4- حائز على جائزة الدولة التشجيعية في الدراسات الإنسانية عام 2014 عن ترجمته

كتاب (**ضد التفكيك**)؛ وعلى جائزة اتحاد الكُتّاب المصري عام 2018 عن ترجمته كتاب (**مداخل إلى التفكيك: البلاغة المعاصرة**)؛ وعلى جائزة الشارقة للإبداع العربي (الإصدار الأول) الدورة السادسة 2002/ 2003، الجائزة الأولى في القصة عن مجموعته القصصية «**مدارات عمياء**».

أحد أفضل كتب عام 2016 لكل من

The New York Times - Times Literary Supplement
The Guardian - Observer - Mail on Sunday

من مؤلفة كتاب «كيف تعاش الحياة»، كتاب مفعم بالحيوية عن واحدة من أهم الحركات الفكرية في القرن العشرين والمفكرين الثوريين الذين أطلقوها..

باريس عام 1933 ثلاثة أصدقاء شبان يجلسون في حانة، ويشربون كوكتيلات المشمش... إنهم جان بول سارتر وسيمون دو بوفوار ومعهم صديقهم المشترك رايموند آرون، يحدثهم عن مصطلح جديد قادم من برلين اسمه الفينومينولوجيا.. يقول لهم: "هيا.. لو كنتم فينومينولوجيين لاستطعتم التكلم عن هذا الكوكتيل ولتفلسفتم عنه أيضا.." جملة بسيطة أسست لنشوء تيار فكري إذ ألهمت سارتر بدمج مصطلح الفينومينولوجيا مع عقليته الإنسانوية الفرنسية... وستنتقل روح هذه الحركة إلى نوادي الجاز والمقاهي وتيار اليسار قبل أن تشق طريقها بين الكلمات كـ الوجودية..

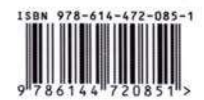
الوجوديون، مجموعة فلاسفة وروائيين تحدّوا المعتقدات التقليدية في زمنهم، وتركوا بصمتهم على ثقافة الشباب في الستينيات، وعلى حركة الحقوق المدنية ومناهَضة الاستعمار والحركة النِّسْوية، وغيرها من الحركات والاتجاهات التحررية. ثم بدا أن الوجودية انتهت. ولكننا نجد أنفسنا الآن، في القرن الحادي والعشرين، نواجه مرة أخرى أسئلة جوهرية تتعلق بالهُويّة والحُرية، هذه المرة في عالم معقد فائق التقنية. وربما يكون لدى الوجوديين ما يقولونه لنا أكثر من أي وقت مضى.

هذا الكتاب، سرد شخصي لهذه الحركة الجريئة، ولمفكّريها الذين أبدعوا بعلاقاتهم العاطفية والجنسية، وتعاليمهم وتمرّداتهم، وصداقاتهم مدى الحياة وخِصامهم العنيف أحيانًا. حكاية ملحمية للأفكار الكبيرة، أبطالها شخصيات شغوفة شغفًا أقوى من الحياة نفسها، على مقهى وجودي كبير حيث العقل الصاخب المُهْتاج: **سارتر، بوفوار، كامو، هيدجر، هوسرل، ياسبرز، ميرلوبونتي**، وآخرون.

تريننا بكويل كم هي مذهلة بعض أفكار الوجوديين وكم كانت حيواتهم مذهلة أيضا وفي بعض الأحيان مخيفة... كتاب حيوي ومرح حكاياته محبوكة ومتداخلة مع وضوح وحيادية في عرض فلسفتها المعقدة.
Daily Telegraph

قصة ذكية ومرحة وواضحة، مكتوبة بشغف.. بِكويل بارعة في التعبير عن الأفكار المعقدة بطريقة تجعلها سهلة الفهم والاستيعاب.
Mail on Sunday

هذا التاريخ الحي للحركة الوجودية يقدم صورة قوية لوحدة الفلسفة مع السِّيَر الشخصية... فيظهر في الكتاب هوسرل وألبرت كامو وسيمون دو بوفوار وموريس ميرلو بونتي وآخرين، لكنها تركز بشكل أساسي على هايدجر وسارتر.. فتَناقض شخصيتَيْهما واختلاف سمعتَيْهما جعل بِكويل على ثقة من أن الأفكار مثيرة للاهتمام.. ولكن الأشخاص مبهرون وملفتون أكثر من الأفكار..
The New Yorker


ISBN 978-614-472-085-1

